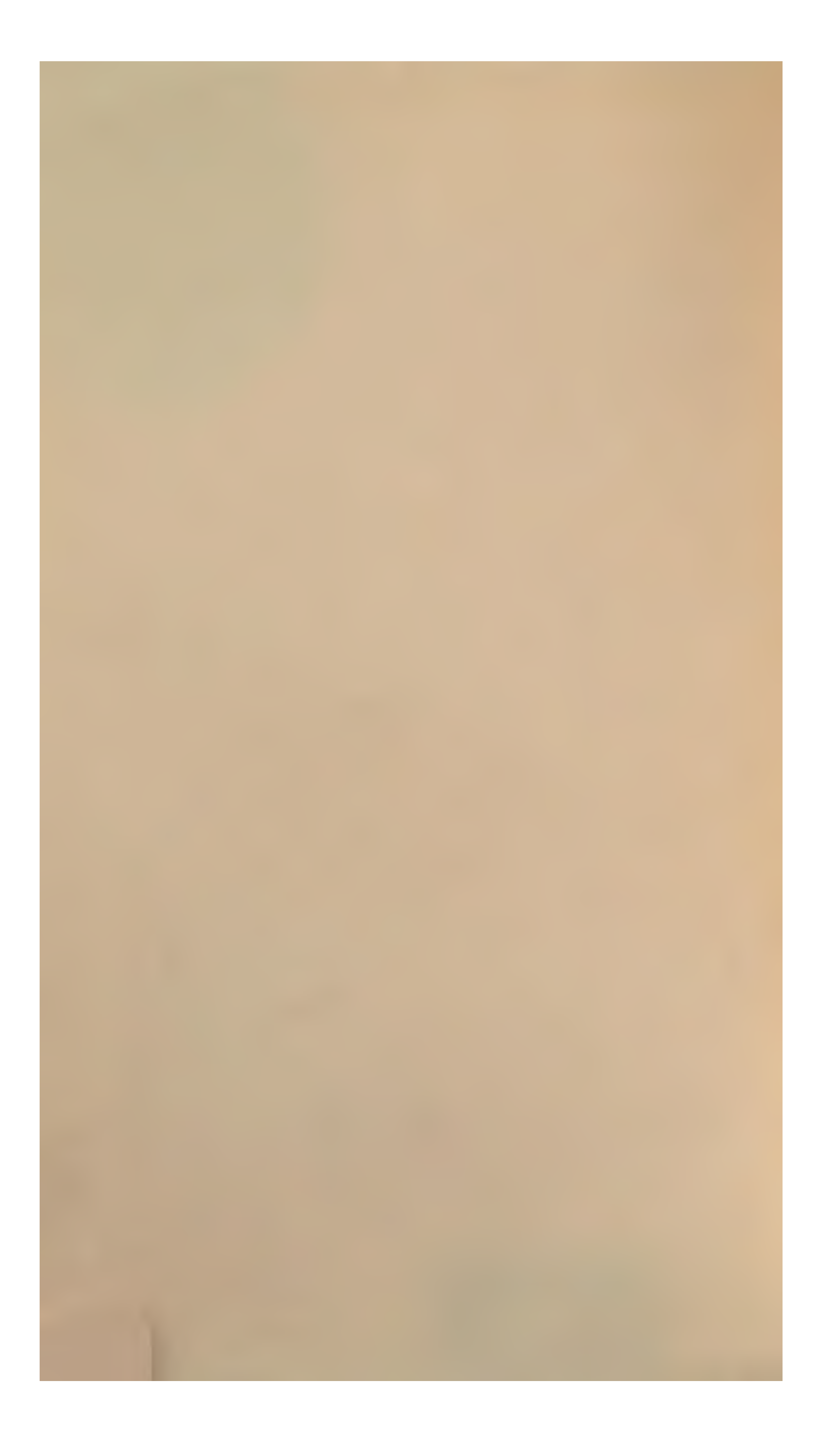
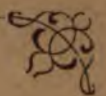








ŒUVRES COMPLÈTES

DE

DIDEROT

REVUES SUR LES ÉDITIONS ORIGINALES

COMPRENANT CE QUI A ÉTÉ PUBLIÉ A DIVERSES ÉPOQUES
ET LES MANUSCRITS INÉDITS
CONSERVÉS A LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ERMITAGE

NOTICES, NOTES, TABLE ANALYTIQUE

ÉTUDE SUR DIDEROT

ET

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE AU XVIII[e] SIÈCLE

PAR J. ASSÉZAT

TOME QUINZIÈME

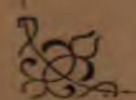
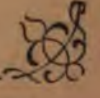


PARIS

GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS

6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

1876

PARIS. — Impr. J. CLAYE. — A. QUANTIN et Cie, rue St-Benoît. — [857]

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

DIDEROT

ENCYCLOPÉDIE

F - LOGIQUE

ANCIENNE MAISON J. CLAYE

PARIS. — IMPRIMERIE A. QUANTIN ET Cie,

RUE SAINT-BENOIT

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

DIDEROT

REVUES SUR LES ÉDITIONS ORIGINALES

COMPRENANT CE QUI A ÉTÉ PUBLIÉ A DIVERSES ÉPOQUES

ET LES MANUSCRITS INÉDITS
CONSERVÉS A LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ERMITAGE

NOTICES, NOTES, TABLE ANALYTIQUE

ÉTUDE SUR DIDEROT

ET

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE AU XVIII[e] SIÈCLE

PAR J. ASSÉZAT

TOME QUINZIÈME

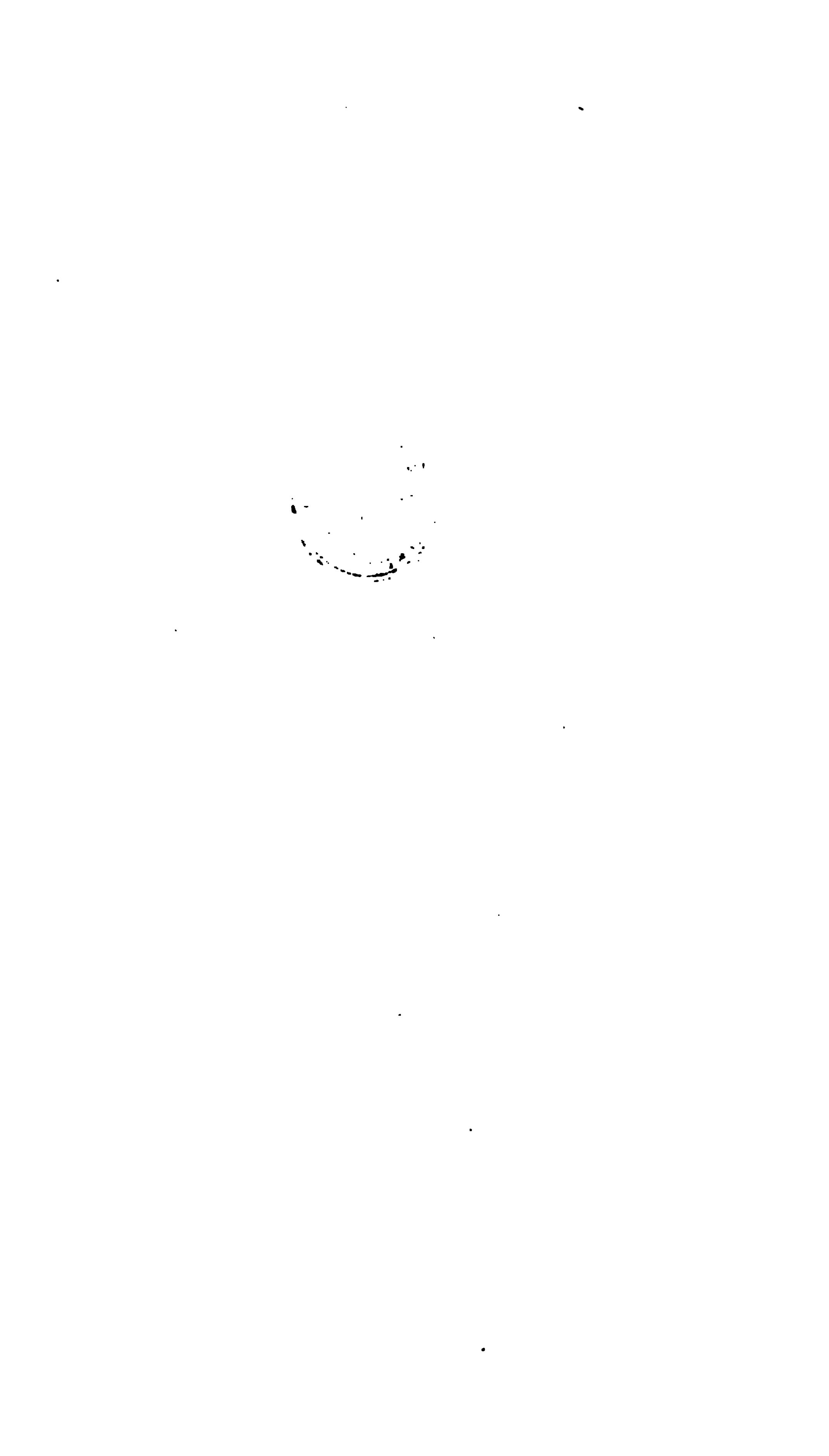


PARIS

GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS

6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

1876



DICTIONNAIRE

ENCYCLOPÉDIQUE

(SUITE)

F

FACE (*Astrol. jud. et divinat.*). C'est la troisième partie de chaque signe du zodiaque, que les astrologues ont regardé comme composé de trente degrés. Ils ont divisé ces trente degrés en trois. Les dix premiers degrés composent la première *face*; les dix suivants, la seconde; et les dix autres, la troisième *face*. Ils ont ensuite rapporté ces *faces* aux planètes, et ils ont dit que Vénus correspondait dans telle circonstance à la troisième *face* du Taureau, c'est-à-dire qu'elle était dans les dix derniers degrés de ce signe. On voit bien que toutes ces idées sont arbitraires, et que si l'astrologie fonde ses prédictions sur ces divisions, il ne faut que les connaître un peu pour être désabusés. Quand on conviendrait qu'en conséquence de la liaison qui est nécessairement entre tous les êtres de l'univers il ne serait pas impossible qu'un effet relatif au bonheur ou au malheur de l'homme dût absolument coexister avec quelque phénomène céleste, en sorte que l'un étant donné, l'autre résultât ou suivît toujours infailliblement, peut-on jamais avoir un assez grand nombre d'observations pour fonder en pareil cas quelque certitude? Ce qui doit ajouter beaucoup de force à cette considération, c'est que toute la durée de nos observations en ce genre ne sera jamais qu'un point, relativement à la durée du monde, antérieure et postérieure à ces observations. Celui qui craindrait, lorsque le soleil descend sous l'horizon, que la nuit qui approche ne fût sans

fin serait regardé comme un fou : cependant je voudrais bien que l'on entreprît de déterminer le nombre des expériences suffisant pour ériger un événement en loi uniforme et invariable de l'univers, lorsqu'on n'a de la constance de l'événement aucune démonstration tirée de la nature du mécanisme, et qu'il ne reste, pour s'en assurer, que des observations réitérées.

FACHEUX, adj. (*Gram.*), terme qui est du grand nombre de ceux par lesquels nous désignons ce qui nuit à notre bien-être : nous l'appliquons aux personnes et aux choses. Si l'on fait à un commerçant quelque banqueroute considérable au moment où il est pressé par des créanciers, la banqueroute est un événement *fâcheux*; la conjoncture où il se trouve est *fâcheuse*, ses créanciers sont des gens *fâcheux*. On voit par *les Fâcheux* de Molière qu'un *fâcheux* est un importun qui survient dans un moment intéressant, occupé, où la présence même d'un ami est de trop, et où celle d'un indifférent embarrasse et peut donner de l'humeur quand elle dure.

FAGOT. (*Hist. mod.*). L'usage du *fagot* a subsisté en Angleterre autant de temps que la religion romaine. S'il arrivait à quelque hérétique d'abjurer son erreur et de rentrer dans le sein du catholicisme, il lui était imposé de notifier à tout le monde sa conversion par une marque qu'il portait attachée à la manche de son habit, jusqu'à ce qu'il eût satisfait à une espèce de pénitence publique assez singulière : c'était de promener un *fagot* sur son épaule, dans quelques-unes des grandes solennités de l'Église. Celui qui avait pris le *fagot* sur sa manche, et qui le quittait, était regardé comme un relaps et comme un apostat.

FAIBLE, s. m. (*Morale.*) Il y a la même différence entre les *faibles* et les *faiblesses* qu'entre la cause et l'effet : les *faibles* sont la cause, les *faiblesses* sont l'effet. On entend par *faible* un penchant quelconque : le goût du plaisir est le *faible* des jeunes gens; le désir de plaire, celui des femmes; l'intérêt, celui des vieillards; l'amour de la louange, celui de tout le genre humain. Il est des *faibles* qui viennent de l'esprit, il en est qui viennent du cœur. Moins un peuple est éclairé, plus il est susceptible des *faibles* qui viennent de l'esprit. Dans les temps de barbarie, l'amour du merveilleux, la crainte des sorciers, la foi aux présages, aux diseurs de bonne aventure, etc.,

étaient des *faibles* fort communs. Plus une nation est polie, plus elle est susceptible des *faibles* qui viennent du cœur; 1° parce que faire des fautes sans le savoir, ce n'est pas être *faible*, c'est être ignorant; 2° parce que, à mesure que l'esprit acquiert plus de lumières, le cœur acquiert plus de sensibilité. Les femmes sont plus susceptibles des *faibles* de l'esprit, parce que leur éducation est plus négligée, et qu'on leur laisse plus de préjugés; elles sont aussi plus susceptibles des *faibles* du cœur, parce que leur âme est plus sensible. La dureté et l'insensibilité sont les excès contraires aux *faibles* du cœur, comme l'esprit fort est l'excès opposé aux *faibles* de l'esprit. Il y a encore cette différence entre les *faibles* et la *faiblesse*, qu'un *faible* est un penchant qui peut être indifférent, au lieu que la *faiblesse* est toujours répréhensible.

FAIM, APPÉTIT (*Gram. Syn.*). L'un et l'autre désignent une sensation qui nous porte à manger. Mais la *faim* n'a rapport qu'au besoin, soit qu'il naisse d'une longue abstinence, soit qu'il naisse de voracité naturelle, ou de quelque autre cause. L'*appétit* a plus de rapport au goût et au plaisir qu'on se promet des aliments qu'on va prendre. La *faim* presse plus que l'*appétit*; elle est plus vorace; tout mets l'apaise. L'*appétit*, plus patient, est plus délicat; certain mets le réveille. Lorsque le peuple meurt de *faim*, ce n'est jamais la faute de la Providence; c'est toujours celle de l'administration. Il est également dangereux pour la santé de souffrir de la *faim*, et de tout accorder à son *appétit*. La *faim* ne se dit que des aliments; l'*appétit* a quelquefois une acception plus étendue; et la morale s'en sert pour désigner en général la pente de l'âme vers un objet qu'elle s'est représenté comme un bien, quoiqu'il n'arrive que trop souvent que ce soit un grand mal.

FAIT, s. m. Voilà un de ces termes qu'il est difficile de définir : dire qu'il s'emploie dans toutes les circonstances connues où une chose en général a passé de l'état de possibilité à l'état d'existence, ce n'est pas se rendre plus clair.

On peut distribuer les *faits* en trois classes : les actes de la divinité, les phénomènes de la nature, et les actions des hommes. Les premiers appartiennent à la théologie, les seconds à la philosophie, et les autres à l'histoire proprement dite. Tous sont également sujets à la critique.

On considérerait encore les *faits* sous deux points de vue très-généraux; ou les *faits* sont naturels, ou ils sont surnaturels; ou nous en avons été les témoins oculaires, ou ils nous ont été transmis par la tradition, par l'histoire et tous ses monuments.

Lorsqu'un fait s'est passé sous nos yeux, et que nous avons pris toutes les précautions possibles pour ne pas nous tromper nous-mêmes, et pour n'être point trompés par les autres, nous avons toute la certitude que la nature du *fait* peut comporter. Mais cette persuasion a sa latitude; ses degrés et sa force correspondent à toute la variété des circonstances du *fait*, et des qualités personnelles du témoin oculaire. La certitude alors, fort grande en elle-même, l'est cependant d'autant plus que l'homme est plus crédule, et le *fait* plus simple et plus ordinaire; ou d'autant moins que l'homme est plus circonspect, et le *fait* plus extraordinaire et plus compliqué. En un mot, qu'est-ce qui dispose les hommes à croire, sinon leur organisation et leurs lumières? d'où tireront-ils la certitude d'avoir pris toutes les précautions nécessaires contre eux-mêmes et contre les autres, si ce n'est de la nature du fait?

Les précautions à prendre contre les autres sont infinies en nombre, comme les *faits* dont nous avons à juger : celles qui nous concernent personnellement se réduisent à se méfier de ses lumières naturelles et acquises, de ses passions, de ses préjugés et de ses sens.

Si le *fait* nous est transmis par l'histoire ou par la tradition, nous n'avons qu'une règle pour en juger; l'application peut en être difficile, mais la règle est sûre; l'expérience des siècles passés, et la nôtre. S'en tenir à son coup d'œil, ce serait s'exposer souvent à l'erreur; car combien de *faits* qui sont vrais, quoique nous soyons naturellement disposés à les regarder comme faux! et combien d'autres qui sont faux, quoiqu'à ne consulter que le cours ordinaire des événements, nous ayons le penchant le plus fort à les prendre pour vrais!

Pour éviter l'erreur, nous nous représenterons l'histoire de tous les temps et la tradition chez tous les peuples sous l'emblème de vieillards qui ont été exceptés de la loi générale qui a borné notre vie à un petit nombre d'années, et que nous allons interroger sur des transactions dont nous ne pouvons

connaître la vérité que par eux. Quelque respect que nous ayons pour leurs récits, nous nous garderons bien d'oublier que ces vieillards sont des hommes, et que nous ne saurons jamais de leurs lumières et de leur véracité que ce que d'autres hommes nous en diront ou nous en ont dit, et ce que nous en éprouverons nous-mêmes. Nous rassemblerons scrupuleusement tout ce qui déposera pour ou contre leur témoignage ; nous examinerons les *faits* avec impartialité, et dans toute la variété de leurs circonstances, et nous chercherons dans le plus grand espace que nous puissions embrasser sur la terre que les hommes ont habitée, et dans toute la durée qui nous est connue, combien il est arrivé de fois que nos vieillards, interrogés en des cas semblables, ont dit la vérité ; et combien de fois il est arrivé qu'ils ont menti. Ce rapport sera l'expression de notre certitude ou de notre incertitude.

Ce principe est incontestable. Nous arrivons dans ce monde, nous y trouvons des témoins oculaires, des écrits et des monuments ; mais qu'est-ce qui nous apprend la valeur de ces témoignages, sinon notre propre expérience ?

D'où il s'ensuit que, puisqu'il n'y a pas deux hommes sur la terre qui se ressemblent, soit par l'organisation, soit par les lumières, soit par l'expérience, il n'y a pas deux hommes sur lesquels ces symboles fassent exactement la même impression ; qu'il y a même des individus entre lesquels la différence est infinie : les uns nient ce que d'autres croient presque aussi fermement que leur propre existence ; entre ces derniers il y en a qui admettent, sous certaines dénominations, ce qu'ils rejettent opiniâtrément sous d'autres noms ; et dans tous ces jugements contradictoires, ce n'est point la diversité des preuves qui fait toute la différence des opinions, les preuves et les objections étant les mêmes, à de très-petites circonstances près.

Une autre conséquence qui n'est pas moins importante que la précédente, c'est qu'il y a des ordres de *faits* dont la vraisemblance va toujours en diminuant, et d'autres ordres de *faits* dont la vraisemblance va toujours en augmentant. Il y avait, quand nous commençâmes à interroger les vieillards, cent mille à présumer contre un qu'ils nous en imposaient en certaines circonstances, et nous disaient la vérité en d'autres. Par les expériences que nous avons faites, nous avons trouvé que le

rapport variait d'une manière de plus en plus défavorable à leur témoignage dans le premier cas, et de plus en plus favorable à leur témoignage dans le second; et en examinant la nature des choses, nous ne voyons rien dans l'avenir qui doive renverser les expériences, en sorte que celles de nos neveux attestent le contraire des nôtres: ainsi, il y aura des points sur lesquels nos vieillards radoteront plus que jamais, et d'autres sur lesquels ils conserveront tout leur jugement, et ces points seront toujours les mêmes.

Nous connaissons donc sur ces quelques *faits* tout ce que notre raison et notre condition peuvent nous permettre de savoir, et nous devons dès aujourd'hui rejeter ces *faits* comme des mensonges, ou les admettre comme des vérités, même au péril de notre vie, lorsqu'ils seront d'un ordre assez relevé pour mériter ce sacrifice.

Mais qui nous apprendra à discerner ces sublimes vérités pour lesquelles il est heureux de mourir ? la foi.

FANTAISIE (*Morale*.). C'est une passion d'un moment, qui n'a sa source que dans l'imagination: elle promet à ceux qu'elle occupe, non un grand bien, mais une jouissance agréable: elle s'exagère moins le mérite que l'agrément de son objet; elle en désire moins la possession que l'usage; elle est contre l'ennui la ressource d'un instant: elle suspend les passions sans les détruire; elle se mêle aux penchants d'habitude, et ne fait qu'en distraire. Quelquefois elle est l'effet de la passion même; c'est une bulle d'eau qui s'élève sur la surface d'un liquide, et qui retourne s'y confondre; c'est une volonté d'enfant, et qui nous ramène pendant sa courte durée à l'imbécillité du premier âge.

Les hommes qui ont plus d'imagination que de bon sens sont esclaves de mille *fantaisies*; elles naissent du désœuvrement, dans un état où la fortune a donné plus qu'il ne faut à la nature, où les désirs ont été satisfaits aussitôt que conçus: elles tyrannisent les hommes indécis sur le genre d'occupations, de devoirs, d'amusements, qui convient à leur état et à leur caractère : elles tyrannisent surtout les âmes faibles, qui sentent par imitation. Il y a des *fantaisies* de mode, qui pendant quelque temps sont les *fantaisies* de tout un peuple; j'en ai vu de ce genre, d'extravagantes, d'utiles, de frivoles, d'héroïques, etc. Je vois le patriotisme et l'humanité devenir dans beaucoup de têtes

des *fantaisies* assez vives, et qui peut-être se répandraient, sans la crainte du ridicule.

La *fantaisie* suspend la passion par une volonté d'un moment, et le caprice interrompt le caractère. Dans la *fantaisie* on néglige les objets de ses passions et ses principes, et dans le caprice on les change. Les hommes sensibles et légers ont des *fantaisies*, les esprits de travers sont fertiles en caprices.

FANTOME, s. m. (*Gram.*). Nous donnons le nom de *fantôme* à toutes les images qui nous font imaginer hors de nous des êtres corporels qui n'y sont point, Ces images peuvent être occasionnées par des causes physiques extérieures, de la lumière, des ombres diversement modifiées, qui affectent nos yeux, et qui leur offrent des figures qui sont réelles: alors notre erreur ne consiste pas à voir une figure hors de nous, car en effet il y en a une, mais à prendre cette figure pour l'objet corporel qu'elle représente. Des objets, des bruits, des circonstances particulières, des mouvements de passion, peuvent aussi mettre notre imagination et nos organes en mouvement ; et ces organes mus, agités, sans qu'il y ait aucun objet présent, mais précisément comme s'ils avaient été affectés par la présence de quelque objet, nous le montrent, sans qu'il y ait seulement de figure hors de nous. Quelquefois les organes se meuvent et s'agitent d'eux-mêmes, comme il nous arrive dans le sommeil ; alors nous voyons passer au dedans de nous une scène composée d'objets plus ou moins décousus, plus ou moins liés, selon qu'il y a plus ou moins d'irrégularité ou d'analogie entre les mouvements des organes de nos sensations. Voilà l'origine de nos songes. *Voyez* SENSATIONS. On a appliqué le mot de *fantôme* à toutes les idées fausses qui nous impriment de la frayeur, du respect, etc., qui nous tourmentent, et qui font le malheur de notre vie ; c'est la mauvaise éducation qui produit ces *fantômes*, c'est l'expérience et la philosophie qui les dissipent.

FASTE (*Morale.*). C'est l'affectation de répandre, par des marques extérieures, l'idée de son mérite, de sa puissance et de sa grandeur, etc. Il entrait du *faste* dans la vertu des stoïciens. Il y en a presque toujours dans les actions éclatantes. C'est le *faste* qui élève quelquefois jusqu'à l'héroïsme des hommes à qui il en coûterait d'être honnêtes. C'est le faste qui rend la générosité moins rare que l'équité ; et de belles actions,

plus faciles que l'habitude d'une vertu commune. Il entre du faste dans la dévotion, quand elle inspire plus de zèle que de mœurs, et moins l'attachement à ses devoirs comme homme et comme citoyen que le goût des pratiques extraordinaires.

On se sert plus communément du mot *faste* pour exprimer cet appareil de magnificence, ce luxe d'apparence et non de commodité par lequel les grands prétendent annoncer leur rang au reste des hommes. Ils ont presque tous du *faste* dans les manières: c'est un des signes par lesquels ils font reconnaître leur état. Dans les pays où ils ont part au gouvernement, ils ont de la morgue et du dédain: dans les pays où ils ont moins de crédit que de prétentions, ils ont une politesse qui a son *faste*, et par laquelle ils cherchent à plaire sans commettre leur rang.

On demande si dans ce siècle éclairé il est encore utile que les hommes qui commandent aux nations annoncent la grandeur et la puissance des nations par des dépenses excessives, et par le luxe le plus fastueux? Les peuples de l'Europe sont assez instruits de leur forces mutuelles pour distinguer chez leurs voisins un vain luxe d'une véritable opulence. Une nation aurait plus de respect pour des chefs qui l'enrichiraient que pour des chefs qui voudraient la faire passer pour riche. Des provinces peuplées, des armées disciplinées, des finances en bon ordre, imposeraient plus aux étrangers et aux citoyens que la magnificence de la cour. Le seul *faste* qui convienne à de grands peuples, ce sont les monuments, les grands ouvrages, et ces prodiges de l'art qui font admirer le génie autant qu'ils ajoutent à l'idée de la puissance.

FERMETÉ et CONSTANCE. (*Gram. Synon.*). La *fermeté* est le courage de suivre ses desseins et sa raison; et la *constance* est une persévérance dans ses goûts. L'homme *ferme* résiste à la séduction, aux forces étrangères, à lui-même: l'homme *constant* n'est point ému par de nouveaux objets, et il suit le même penchant qui l'entraîne toujours également. On peut être *constant* en condamnant soi-même sa constance; celui-là seul est *ferme*, que la crainte des disgrâces, de la douleur et de la mort même, l'espérance de la gloire, de la fortune ou des plaisirs, ne peuvent écarter du parti qu'il a jugé le plus raisonnable et le plus honnête. Dans les difficultés et les obstacles, l'homme

ferme est soutenu par son courage, et conduit par sa raison ; il va toujours au même but : l'homme *constant* est conduit par son cœur ; il a toujours les mêmes besoins. On peut être *constant* avec une âme pusillanime, un esprit borné : mais la *fermeté* ne peut être que dans un caractère plein de force, d'élévation et de raison. La *légèreté* et la *facilité* sont opposées à la *constance*; la *fragilité* et la *faiblesse* sont opposées à la *fermeté*.

FÉROCE, adj. Épithète que l'homme a inventée pour désigner dans quelques animaux qui partagent la terre avec lui une disposition naturelle à l'attaquer, et que tous les animaux lui rendraient à juste titre, s'ils avaient une langue ; car quel animal dans la nature est plus *féroce* que l'homme ? L'homme a transporté cette dénomination à l'homme qui porte contre ses semblables la même violence et la même cruauté que l'espèce humaine entière exerce sur tous les êtres sensibles et vivants. Mais si l'homme est un animal *féroce* qui s'immole les animaux, quelle bête est-ce que le tyran qui dévore les hommes ? Il y a, ce me semble, entre la *férocité* et la *cruauté* cette différence que, la cruauté étant d'un être qui raisonne, elle est particulière à l'homme ; au lieu que la *férocité* étant d'un être qui sent, elle peut être commune à l'homme et à l'animal.

FIGUIER DE NAVIUS (*Hist. anc.*), *figuier* que Tarquin le vieux fit planter à Rome dans le comice, où l'augure Accius Navius avait coupé en deux une pierre à aiguiser avec un rasoir. Il y avait un préjugé populaire, que le destin de Rome était attaché à cet arbre, et que la ville durerait autant que le *figuier*.

Il y en a qui confondent le *ficus Navii*, ou *figuier* d'Accius Navius, avec le *ficus ruminalis*, ou *figuier ruminal ;* mais celui-ci est l'arbre sous lequel on découvrit la louve qui allaitait Rémus et Romulus. Cet arbre fut sacré ; il dura très-longtemps, et l'on prit sa chute à mauvais augure[1].

FIN, s. f. (*Gram.*), terme relatif à *commencement ;* le commencement est des parties d'une chose celle qui est ou qu'on regarde comme la première ; et la *fin*, celle qui est ou qu'on regarde comme la dernière. Ainsi on dit la *fin d'un voyage*, la *fin d'un ouvrage*, la *fin de la vie*, la *fin d'une passion* : cette

1. Voyez l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, t. III, p. 168.

passion tire à sa *fin*, cet ouvrage tire à sa *fin*. Une ouvrière dirait en devidant un peloton de fil, ou en travaillant : *je touche à la fin de mon fil*; si elle en séparait une petite portion : *voilà un bout de fil*; si elle considérait ce fil comme un continu : *je le tiens par le bout*; si elle n'avait égard qu'au bout qu'elle tient, et qu'il fût sur le point de lui échapper des doigts, tant la partie qu'elle en tiendrait encore serait petite : *je n'en tiens plus que l'extrémité*.

FIN (*Morale*.). C'est la dernière des raisons que nous avons d'agir, ou celle que nous regardons comme telle; ainsi l'on demande à un homme, à quelle *fin* avez-vous fait cette démarche? quelle *fin* vous proposiez-vous dans cette occasion? Pressez un homme de motifs en motifs, et vous trouverez que son bonheur particulier est toujours la *fin* dernière de toutes ses actions réfléchies.

FLÉCHIR, v. neut. (*Gram*.). Il se dit dans les arts de tout corps qui, trop faible pour l'effort qu'il a à soutenir, cède en quelque point à cet effort; ainsi on dit : *cette barre de fer a fléchi, cette poutre a fléchi*. On a transporté cette acception du physique au moral. On a supposé que le ressentiment d'une injure donnait à l'âme de l'inflexibilité; et on a dit qu'on avait *fléchi* un homme offensé, quand on lui avait fait oublier son ressentiment, ou renoncer à la vengeance. *Fléchir* était neutre au physique; il est devenu actif au moral.

FLORE (*Myth*.), une des nymphes des îles Fortunées, que les Grecs appelaient *Chloris*. Le Zéphire l'aima, la ravit, et en fit son épouse. Elle était alors dans sa première jeunesse; Zéphire l'y fixa, empêcha le temps de couler pour elle, et la fit jouir d'un printemps éternel. Les Sabins l'adorèrent. Le collègue de Romulus lui éleva des autels au milieu de Rome naissante. Les Phocéens lui consacrèrent un temple à Marseille. Praxitèle avait fait sa statue, cet homme qui reçut l'immortalité de son art, et qui la donna à tant de divinités païennes. Une courtisane appelée *Larentia*, d'autres disent *Flore*, mérita sous ce dernier nom des autels et des fêtes chez le peuple romain, qu'elle avait institué l'héritier des richesses immenses qu'elle avait amassées du commerce de sa beauté. Les jeux de l'ancienne *Flore* étaient innocents; ceux de la *Flore* nouvelle tinrent du caractère de la personne en l'honneur de laquelle on les

célébrait, et furent pleins de dissolution. Caton, qui y assista une fois, ne crut pas qu'il convînt à la dignité de son caractère, et à la sévérité de ses mœurs, d'en soutenir le spectacle jusqu'à la fin; ce qui donna lieu à cette épigramme :

> Nosses jocosæ dulcæ cum sacrum Floræ,
> Festoque lusus, et licentiam vulgi,
> Cur in theatrum, Cato severe, venisti?
> An ideo tantum veneras, ut exires?
>
> MART. Épig., lib. I, Épig. I, *ad Catonem.*

On prit la dépense des jeux floraux d'abord sur les biens de la courtisane, ensuite sur les amendes et confiscations dont on punissait le péculat. Le temple de l'ancienne *Flore* était situé en face du Capitole : elle était couronnée de fleurs, et tenait dans sa main gauche une corne qui en versait en abondance. Cicéron la met au nombre des mères déesses.

FOIRIAO ou FOQUEUX (*Hist. mod.*), nom d'une secte de la religion des Japonais, ainsi appelée d'un livre de leur doctrine qui porte ce nom. L'auteur de la secte fut un homme saint appelé *Xaca*, qui persuada à ces peuples que les cinq mots inintelligibles *nama*, *mio*, *foren*, *qui*, *quio*, contenaient un mystère profond, avaient des vertus singulières, et qu'il suffisait de les prononcer et d'y croire pour être sauvé. C'est en vain que nos missionnaires leur prêchèrent que ce dogme renversait toute la morale, encourageait les hommes au crime, et qu'il n'y avait rien qu'on ne fût tenté de faire, quand on croyait pouvoir tout expier à si peu de frais; d'ailleurs, que ces mots étaient vides de sens; que ne rappelant aucune idée, ou ne rappelant que des idées qu'il leur était défendu d'avoir sous peine d'hérésie, on faisait dépendre leur salut éternel du caprice des dieux; et qu'il vaudrait autant qu'ils eussent attaché leur sort à venir à la croyance d'une proposition conçue dans une langue tout à fait étrangère. Ils répondirent qu'ils n'avaient garde de s'ériger en scrutateurs de la volonté des dieux; que Xaca était un homme saint, et que leur ayant promis un bonheur infiniment au-dessus de ce que l'homme pouvait jamais mériter par lui-même, il était juste qu'il en exigeât toutes les sortes de sacrifices dont il était capable : qu'après avoir immolé

les passions de leur cœur, il ne leur restait plus que de faire un holocauste des lumières de leur esprit; que Xaca en avait donné l'exemple au monde; qu'ils avaient embrassé sa loi avec une pleine confiance dans la vérité de ses promesses, et qu'ils mourraient mille fois plutôt que de renoncer au *nama*, *mio*, *foren*, *qui*, *quio*. Xaca est représenté avec trois têtes : il s'appelle aussi *fotage* ou *le seigneur*.

FONDATION (*Politique et Droit naturel.*). Les mots *fonder*, *fondement*, *fondation*, s'appliquent à tout établissement durable et permanent, par une métaphore bien naturelle, puisque le nom même d'*établissement* est appuyé précisément sur la même métaphore. Dans ce sens on dit *la fondation d'un empire*, *d'une république*. Mais nous ne parlerons point dans cet article de ces grands objets : ce que nous pourrions en dire tient aux principes primitifs du droit politique, à la première institution des gouvernements parmi les hommes. On dit aussi *fonder une secte*. Voyez SECTE. Enfin on dit *fonder une académie*, *un collége*, *un hôpital*, *un couvent*, *des messes*, *des prix à distribuer*, *des jeux publics*, *etc.* *Fonder* dans ce sens, c'est assigner un fonds ou une somme d'argent, pour être employée à perpétuité à remplir l'objet que le fondateur s'est proposé, soit que cet objet regarde le culte divin ou l'utilité publique, soit qu'il se borne à satisfaire la vanité du fondateur, motif souvent l'unique véritable, lors même que les deux autres lui servent de voile.

Les formalités nécessaires pour transporter à des personnes chargées de remplir les intentions du fondateur la propriété ou l'usage des fonds que celui-ci y a destinés; les précautions à prendre pour assurer l'exécution perpétuelle de l'engagement contracté par ces personnes; les dédommagements dus à ceux que ce transport de propriété peut intéresser, comme, par exemple, au suzerain privé pour jamais des droits qu'il percevait sur le fonds donné à chaque mutation de propriétaire; les bornes que la politique a sagement voulu mettre à l'excessive multiplication de ces libéralités indiscrètes; enfin, différentes circonstances essentielles ou accessoires aux *fondations*, ont donné lieu à différentes lois dont le détail n'appartient point à cet article. Notre but n'est dans celui-ci que d'examiner l'utilité des *fondations* en général par rapport au bien public, ou

plutôt d'en montrer les inconvénients : puissent les considérations suivantes concourir avec l'esprit philosophique du siècle à dégoûter des *fondations* nouvelles, et à détruire un reste de respect superstitieux pour les anciennes!

1° Un fondateur est un homme qui veut éterniser l'effet de ses volontés; or, quand on lui supposerait toujours les intentions les plus pures, combien n'a-t-on pas de raisons de se défier de ses lumières? combien n'est-il pas aisé de faire le mal en voulant faire le bien? Prévoir avec certitude si un établissement produira l'effet qu'on s'en est promis, et n'en aura pas un tout contraire; démêler a travers l'illusion d'un bien prochain et apparent les maux réels qu'un long enchaînement de causes ignorées amènera à sa suite ; connaître les véritables plaies de la société, remonter à leurs causes ; distinguer les remèdes des palliatifs; se défendre enfin des prestiges de la séduction; porter un regard sévère et tranquille sur un projet au milieu de cette atmosphère de gloire, dont les éloges d'un public aveugle et notre propre enthousiasme nous le montrent environné, ce serait l'effort du plus profond génie, et peut-être la politique n'est-elle pas encore assez avancée de nos jours pour y réussir. Souvent on présentera à quelques particuliers des secours contre un mal dont la cause est générale; et quelquefois le remède même qu'on voudra opposer à l'effet augmentera l'influence de la cause. Nous avons un exemple frappant de cette espèce de maladresse dans quelques maisons destinées à servir d'asile aux femmes repenties. Il faut faire preuve de débauche pour y entrer. Je sais bien que cette précaution a dû être imaginée pour empêcher que la *fondation* ne soit détournée à d'autres objets : mais cela seul ne prouve-t-il pas que ce n'était pas par de pareils établissements étrangers aux véritables causes du libertinage qu'il fallait le combattre? Ce que je dis du libertinage est vrai de la pauvreté. Le pauvre a des droits incontestables sur l'abondance du riche ; l'humanité, la religion nous font également un devoir de soulager nos semblables dans le malheur : c'est pour accomplir ces devoirs indispensables que tant d'établissements de charité ont été élevés dans le monde chrétien pour soulager des besoins de toute espèce ; que des pauvres sans nombre sont rassemblés dans des hôpitaux, nourris à la porte des couvents par des distributions journalières. Qu'est-il

arrivé? c'est que précisément dans les pays où ces ressources gratuites sont les plus abondantes, comme en Espagne et dans quelques parties de l'Italie, la misère est plus commune et plus générale qu'ailleurs. La raison en est bien simple, et mille voyageurs l'ont remarquée. Faire vivre gratuitement un grand nombre d'hommes, c'est soudoyer l'oisiveté et tous les désordres qui en sont la suite; c'est rendre la condition du fainéant préférable à celle de l'homme qui travaille ; c'est par conséquent diminuer pour l'État la somme du travail et des productions de la terre, dont une partie devient nécessairement inculte : de là les disettes fréquentes, l'augmentatien de la misère, et la dépopulation qui en est la suite ; la race des citoyens industrieux est remplacée par une populace vile, composée de mendiants, vagabonds et livrés à toutes sortes de crimes. Pour sentir l'abus de ces aumônes mal dirigées, qu'on suppose un État si bien administré, qu'il ne s'y trouve aucun pauvre (chose possible sans doute, pour tout État qui a des colonies à peupler) ; l'établissement d'un secours gratuit, pour un certain nombre d'hommes, y créerait tout aussitôt des pauvres, c'est-à-dire donnerait à autant d'hommes un intérêt de le devenir, en abandonnant leurs occupations ; d'où résulteraient un vide dans le travail et la richesse de l'État, une augmentation du poids des charges publiques sur la tête de l'homme industrieux, et tous les désordres que nous remarquons dans la constitution présente des sociétés. C'est ainsi que les vertus les plus pures peuvent tromper ceux qui se livrent sans précaution à tout ce qu'elles leur inspirent: mais si des desseins pieux et respectables démentent toutes les espérances qu'on en avait conçues, que faudra-t-il penser de toutes ces *fondations* qui n'ont eu de motif et d'objet véritable que la satisfaction d'une vanité frivole, et qui sont sans doute les plus nombreux ? Je ne craindrai point de dire que si on comparait les avantages et les inconvénients de toutes les *fondations* qui existent aujourd'hui en Europe, il n'y en aurait peut-être pas une qui soutînt l'examen d'une politique éclairée.

2° Mais de quelque utilité que puisse être une *fondation*, elle porte dans elle-même un vice irrémédiable, et qu'elle tient de sa nature, l'impossibilité d'en maintenir l'exécution. Les fondateurs s'abusent bien grossièrement, s'ils imaginent que leur zèle se communiquera de siècle en siècle aux personnes char-

gées d'en perpétuer les effets. Quand elles en auraient été animées quelque temps, il n'est point de corps qui n'ait à la longue perdu l'esprit de sa première origine. Il n'est point de sentiment qui ne s'amortisse par l'habitude même et la familiarité avec les objets qui l'excitent. Quels mouvements confus d'horreur, de tristesse, d'attendrissement sur l'humanité, de pitié pour les malheureux qui souffrent, n'éprouve pas tout homme qui entre pour la première fois dans une salle d'hôpital ! Eh bien, qu'il ouvre les yeux et qu'ils voie : dans ce lieu même, au milieu de toutes les misères humaines rassemblées, les ministres destinés à les secourir se promènent d'un air inattentif et distrait ; ils vont machinalement et sans intérêt distribuer de malade en malade des aliments et des remèdes prescrits quelquefois avec une négligence meurtrière ; leur âme se prête à des conversations indifférentes, et peut-être aux idées les plus gaies et les plus folles ; la vanité, l'envie, la haine, toutes les passions règnent là comme ailleurs, s'occupent de leur objet, le poursuivent ; et les gémissements, les cris aigus de la douleur ne les détournent pas davantage que le murmure d'un ruisseau n'interromprait une conversation animée. On a peine à le concevoir ; mais on a vu le même lit être à la fois le lit de la mort et le lit de la débauche. *Voyez* Hôpital. Tels sont les effets de l'habitude par rapport aux objets les plus capables d'émouvoir le cœur humain. Voilà pourquoi aucun enthousiasme ne se soutient ; et comment sans enthousiasme les ministres de la *fondation* la rempliront-ils toujours avec la même exactitude ? Quel intérêt balancera en eux la paresse, ce poids attaché à la nature humaine, qui tend sans cesse à nous retenir dans l'inaction ? Les précautions même que le fondateur a prises pour leur assurer un revenu constant les dispensent de le mériter, Fondera-t-il des surveillants, des inspecteurs, pour faire exécuter les conditions de la *fondation ?* Il en sera de ces inspecteurs comme de tous ceux qu'on établit pour maintenir quelque règle que ce soit. Si l'obstacle qui s'oppose à l'exécution de la règle vient de la paresse, la même paresse les empêchera d'y veiller ; si c'est un intérêt pécuniaire, ils pourront aisément en partager le profit. Les surveillants eux-mêmes auraient donc besoin d'être surveillés, et où s'arrêterait cette progression ridicule ? Il est vrai qu'on a obligé les chanoines à être assidus

aux offices, en réduisant presque tout leur revenu à des dispositions manuelles; mais ce moyen ne peut obliger qu'à une assistance purement corporelle : et de quelle utilité peut-il être pour tous les autres objets bien plus importants des *fondations*? Aussi presque toutes les *fondations* anciennes ont-elles dégénéré de leur institution primitive : alors le même esprit qui avait fait naître les premières en a fait établir de nouvelles sur le même plan, ou sur un plan différent; lesquelles, après avoir dégénéré à leur tour, sont aussi remplacées de la même manière. Les mesures sont ordinairement si bien prises par les fondateurs pour mettre leurs établissements à l'abri des innovations extérieures, qu'on trouve ordinairement plus aisé, et sans doute aussi plus honorable, de fonder de nouveaux établissements que de réformer les anciens ; mais par ces doubles et triples emplois, le nombre des bouches inutiles dans la société, et la somme des fonds tirés de la circulation générale, s'augmentent continuellement.

Certaines *fondations* cessent encore d'être exécutées par une raison différente, et par le seul laps du temps : ce sont les *fondations* faites en argent et en rentes. On sait que toute espèce de rente a perdu à la longue presque toute sa valeur, par deux principes. Le premier est l'augmentation graduelle et successive de la valeur numéraire du marc d'argent, qui fait que celui qui recevait dans l'origine une livre valant douze onces d'argent, ne reçoit plus aujourd'hui, en vertu du même titre, qu'une de nos livres, qui ne vaut pas la soixante-treizième partie de ces douze onces. Le second principe est l'accroissement de la masse d'argent, qui fait qu'on ne peut aujourd'hui se procurer qu'avec trois onces d'argent ce qu'on avait pour une once seule avant que l'Amérique fût découverte. Il n'y aurait pas grand inconvénient à cela, si ces *fondations* étaient entièrement anéanties; mais le corps de la *fondation* n'en subsiste pas moins, seulement les conditions n'en sont plus remplies : par exemple, si les revenus d'un hôpital souffrent cette diminution, on supprimera les lits des malades, et l'on se contentera de pourvoir à l'entretien des chapelains.

3° Je veux supposer qu'une *fondation* ait eu dans son origine une utilité incontestable; qu'on ait pris des précautions suffisantes pour empêcher que la paresse et la négligence ne la

fassent dégénérer ; que la nature des fonds les mette à l'abri des révolutions du temps sur les richesses publiques ; l'immutabilité que les fondateurs ont cherché à lui donner est encore un inconvénient considérable, parce que le temps amène de nouvelles révolutions, qui font disparaître l'utilité dont elle pouvait être dans son origine, et qui peuvent même la rendre nuisible. La société n'a pas toujours les mêmes besoins ; la nature et la distribution des propriétés, la division entre les différents ordres du peuple, les opinions, les mœurs, les occupations générales de la nation ou de ses différentes portions, le climat même, les maladies, et les autres accidents de la vie humaine, éprouvent une variation continuelle : de nouveaux besoins naissent ; d'autres cessent de se faire sentir ; la proportion de ceux qui demeurent change de jour en jour dans la société, et avec eux disparaît ou diminue l'utilité des *fondations* destinées à y subvenir. Les guerres de Palestine ont donné lieu à des *fondations* sans nombre, dont l'utilité a cessé avec ces guerres. Sans parler des ordres des religieux militaires, l'Europe est encore couverte de maladreries, quoique depuis longtemps l'on n'y connaisse plus la lèpre. La plupart de ces établissements survivent longtemps à leur utilité : premièrement, parce qu'il y a toujours des hommes qui en profitent, et qui sont intéressés à les maintenir : secondement, parce que lors même qu'on est bien convaincu de leur inutilité, on est très-longtemps à prendre le parti de les détruire, à se décider soit sur les mesures et les formalités nécessaires pour abattre ces grands édifices affermis depuis tant de siècles, et qui souvent tiennent à d'autres bâtiments qu'on craint d'ébranler ; soit sur l'usage ou le partage qu'on fera de leurs débris : troisièmement, parce qu'on est très-longtemps à se convaincre de leur inutilité ; en sorte qu'ils ont quelquefois le temps de devenir nuisibles avant qu'on ait soupçonné qu'ils sont inutiles.

Il y a tout à présumer qu'une *fondation*, quelque utile qu'elle paraisse, deviendra un jour au moins inutile, peut-être nuisible, et le sera longtemps : n'en est-ce pas assez pour arrêter tout fondateur qui se propose un autre but que celui de satisfaire sa vanité ?

4 Je n'ai rien dit encore du luxe, des édifices, et du faste qui environne les grandes *fondations :* ce serait quelquefois éva-

luer bien favorablement leur utilité, que de l'estimer la centième partie de la dépense.

5° Malheur à moi si mon objet pouvait être, en présentant ces considérations, de concentrer l'homme dans son seul intérêt ; de le rendre insensible au malheur et au bien-être de ses semblables; d'éteindre en lui l'esprit de citoyen, et de substituer une prudence oisive et basse à la noble passion d'être utile aux hommes! Je veux que l'humanité, que la passion du bien public, procurent aux hommes les mêmes biens que la vanité des fondateurs, mais plus sûrement, plus complétement, à moins de frais, et sans le mélange des inconvénients dont je me suis plaint. Parmi les différents besoins de la société qu'on voudrait remplir par la voie des établissements durables ou des *fondations*, distinguons-en deux sortes: les uns appartiennent à la société entière, et ne sont que le résultat des intérêts de chacune de ses parties en particulier: tels sont les besoins généraux de l'humanité, la nourriture pour tous les hommes; les bonnes mœurs et l'éducation des enfants pour toutes les familles, et cet intérêt est plus ou moins pressant pour les différents besoins; car un homme sent plus vivement le besoin de nourriture, que l'intérêt qu'il a de donner à ses enfants une bonne éducation. Il ne faut pas beaucoup de réflexion pour se convaincre que cette première espèce de besoins de la société n'est point de nature à être remplie par des *fondations*, ni par aucun autre moyen gratuit; et qu'à cet égard le bien général doit être le résultat des efforts de chaque particulier pour son propre intérêt. Tout homme sain doit se procurer sa subsistance par son travail, parce que, s'il était nourri sans travailler, il le serait aux dépens de ceux qui travaillent. Ce que l'État doit à chacun de ses membres, c'est la destruction des obstacles qui les gêneraient dans leur industrie, ou qui les troubleraient dans la jouissance des produits qui en sont la récompense. Si ces obstacles subsistent, les bienfaits particuliers ne diminueront point la pauvreté générale, parce que la cause restera tout entière. De même toutes les familles doivent l'éducation aux enfants qui y naissent: elles y sont toutes intéressées immédiatement; et ce n'est que des efforts de chacune en particulier, que peut naître la perfection générale de l'éducation. Si vous vous amusez à fonder des maîtres et des bourses dans des colléges, l'utilité ne

s'en fera sentir qu'à un petit nombre d'hommes favorisés au hasard, et qui peut-être n'auront point les talents nécessaires pour en profiter : ce ne sera, pour toute la nation, qu'une goutte d'eau répandue sur une vaste mer ; et vous aurez fait à très-grands frais de très-petites choses. Et puis faut-il accoutumer les hommes à tout demander, à tout recevoir, à ne rien devoir à eux-mêmes ? Cette espèce de mendicité qui s'étend dans toutes les conditions dégrade un peuple, et substitue à toutes les passions hautes un caractère de bassesse et d'intrigue. Les hommes sont-ils puissamment intéressés au bien que vous voulez leur procurer ? laissez-les faire : voilà le grand, l'unique principe. Vous paraissent-ils s'y porter avec moins d'ardeur que vous ne désireriez ? augmentez leur intérêt. Vous voulez perfectionner l'éducation, proposez des prix à l'émulation des pères et des enfants ; mais que ces prix soient offerts à quiconque peut les mériter, du moins dans chaque ordre de citoyens ; que les emplois et les places en tout genre deviennent la récompense du mérite, et la perspective assurée du travail ; et vous verrez l'émulation s'allumer à la fois dans le sein de toutes les familles : bientôt votre nation s'élèvera au-dessus d'elle-même, vous aurez éclairé son esprit ; vous lui aurez donné des mœurs, vous aurez fait de grandes choses ; et il ne vous en aura pas tant coûté que pour fonder un collége.

L'autre classe de besoins publics auxquels on a voulu subvenir par des *fondations*, comprend ceux qu'on peut regarder comme accidentels ; qui, bornés à certains lieux et à certains temps, entrent moins immédiatement dans le système de l'administration générale, et peuvent demander des secours particuliers. Il s'agira de remédier aux maux d'une disette, d'une épidémie ; de pourvoir à l'entretien de quelques vieillards, de quelques orphelins, à la conservation des enfants exposés ; de faire ou d'entretenir des travaux utiles à la commodité ou à la salubrité d'une ville ; de perfectionner l'agriculture ou quelques arts languissants dans un canton ; de récompenser des services rendus par un citoyen à la ville dont il est membre ; d'y attirer des hommes célèbres par leurs talents, etc. Or il s'en faut beaucoup que la voie des établissements publics et des *fondations* soit la meilleure pour procurer aux hommes tous ces biens dans la plus grande étendue possible. L'emploi libre des

revenus d'une communauté, ou la contribution de tous ses membres dans le cas où le besoin serait pressant et général; une association libre et des souscriptions volontaires de quelques citoyens généreux, dans le cas où l'intérêt sera moins prochain et moins universellement senti; voilà de quoi remplir parfaitement toute sorte de vues vraiment utiles; et cette méthode aura sur celle des *fondations* cet avantage inestimable, qu'elle n'est sujette à aucun abus important. Comme la contribution de chacun est entièrement volontaire, il est impossible que les fonds soient détournés de leur destination: s'ils l'étaient, la source en tarirait aussitôt; il n'y a point d'argent perdu en frais inutiles, en luxe et en bâtiments. C'est une société du même genre que celles qui se font dans le commerce, avec cette différence qu'elle n'a pour objet que le bien public; et comme les fonds ne sont employés que sous les yeux des actionnaires, ils sont à portée de veiller à ce qu'ils soient employés de la manière la plus avantageuse. Les ressources ne sont point éternelles pour des besoins passagers: le secours n'est jamais appliqué qu'à la partie de la société qui souffre, à la branche du commerce qui languit. Le besoin cesse-t-il? la libéralité cesse; et son cours se tourne vers d'autres besoins. Il n'y a jamais de doubles ni de triples emplois, parce que l'utilité actuelle reconnue est toujours ce qui détermine la générosité des bienfaiteurs publics: enfin cette méthode ne retire aucun fonds de la circulation générale; les terres ne sont point irrévocablement possédées par des mains paresseuses; et leurs productions, sous la main d'un propriétaire actif, n'ont de bornes que celles de leur propre fécondité. Qu'on ne dise point que ce sont là des idées chimériques: l'Angleterre, l'Écosse et l'Irlande sont remplies de pareilles sociétés, et en ressentent depuis plusieurs années les heureux effets. Ce qui a lieu en Angleterre peut avoir lieu en France; et quoi qu'on en dise, les Anglais n'ont pas le droit exclusif d'être citoyens. Nous avons même déjà dans quelques provinces des exemples de ces associations qui en prouvent la possibilité. Je citerai en particulier la ville de Bayeux, dont les habitants se sont cotisés librement pour bannir entièrement de leur ville la mendicité; et y ont réussi, en fournissant du travail à tous les mendiants valides, et des aumônes à ceux qui ne le sont pas. Ce bel exemple mérite

d'être proposé à l'émulation de toutes nos villes : rien ne sera si aisé, quand on le voudra bien, de tourner vers des objets d'une utilité genérale et certaine, l'émulation et le goût d'une nation aussi sensible à l'honneur que la nôtre, et aussi facile à se plier à toutes les impressions que le gouvernement voudra et saura lui donner.

6° Ces réflexions doivent faire applaudir aux sages restrictions que le roi a mises par son édit de 1749 à la liberté de faire des *fondations* nouvelles. Ajoutons qu'elles ne doivent laisser aucun doute sur le droit incontestable qu'ont le gouvernement dans l'ordre civil, le gouvernement et l'Église dans l'ordre de la religion, de disposer des *fondations* anciennes, d'en diriger les fonds à de nouveaux objets, ou mieux encore de les supprimer tout à fait. L'utilité publique est la loi suprême, et ne doit être balancée ni par un respect superstitieux pour ce qu'on appelle *l'intention des fondateurs*, comme si des particuliers ignorants et bornés avaient eu le droit d'enchaîner à leurs volontés capricieuses les générations qui n'étaient point encore ; ni par la crainte de blesser les droits prétendus de certains corps, comme si les corps particuliers avaient quelques droits vis-à-vis l'État. Les citoyens ont des droits, et des droits sacrés pour le corps même de la société : ils existent indépendamment d'elle : ils en sont les éléments nécessaires ; et ils n'y entrent que pour se mettre, avec tous leurs droits, sous la protection de ces mêmes lois auxquelles ils sacrifient leur liberté. Mais les corps particuliers n'existent point par eux-mêmes ni pour eux ; ils ont été formés pour la société, et ils doivent cesser d'être au moment qu'ils cessent d'être utiles. Concluons qu'aucun ouvrage des hommes n'est fait pour l'immortalité ; puisque les *fondations* toujours multipliées par la vanité, absorberaient à la longue tous les fonds et toutes les propriétés particulières, il faut bien qu'on puisse à la fin les détruire. Si tous les hommes qui ont vécu avaient eu un tombeau, il aurait bien fallu, pour trouver des terres à cultiver, renverser ces monuments stériles, et remuer les cendres des morts pour nourrir les vivants.

FORDICIDIES, s. f. (*Myth.*), fêtes que les Romains célébraient le quinzième d'avril [1], et dans lesquelles ils immolaient

1. Diderot avait d'abord écrit *Fordicides* et *cinquième d'avril*. La rectification

à terre des vaches pleines. *Fordicidie* vient de *forda*, vache pleine, et de *cædo*, je tue ; et *forda* de φόρας, φοραδός. Chaque curie immolait sa vache. Ce qui n'est pas inutile à remarquer, c'est que ces sacrifices furent institués par Numa, dans un temps de stérilité commune aux campagnes et aux bestiaux. Il y a de l'apparence que le législateur songea à affaiblir une de ces calamités par l'autre, et qu'il fit tuer les vaches pleines, parce que la terre n'avait pas fourni de quoi les nourrir et leurs veaux : mais la calamité passa, et le sacrifice des vaches pleines se perpétua. Voilà l'inconvénient des cérémonies superstitieuses, toujours dictées par quelque utilité générale, et respectables sous ce point de vue ; elles deviennent onéreuses pendant une longue suite de siècles à des peuples qu'elles n'ont soulagés qu'un moment. Si l'intervention de la Divinité est un moyen presque sûr de plier l'homme grossier à quelque usage favorable ou contraire à ses intérêts actuels, à sa passion présente, en revanche c'est un pli dont il ne revient plus quand il l'a pris : il en a ressenti une utilité passagère, et il y persiste moitié par crainte, moitié par reconnaissance : plus alors le législateur a montré de sagesse dans le moment, plus le mal qu'il a fait pour la suite est grand. D'où je conclus qu'on ne peut être trop circonspect, quand on ordonne aux hommes quelque chose de la part des dieux.

FORFAIT, s. m. (*Gram. et Syn.*). On distingue les mauvaises actions des hommes relativement au degré de leur méchanceté. Ainsi *faute*, *crime*, *forfait*, désignent tous une mauvaise action : mais la *faute* est moins grave que le *crime*; le *crime*, moins grave que le *forfait*; le *crime* est la plus grande des *fautes*; le *forfait* le plus grand des *crimes*. La *faute* est de l'homme, le *crime* du méchant, le *forfait* du scélérat. Les lois n'ont presque point décerné de peines contre les *fautes*; elles en ont attaché à chaque *crime* : elles sont quelquefois dans le cas d'en inventer pour punir le *forfait*. La *faute*, le *crime*, le *forfait*, sont des péchés plus ou moins atroces. Dans une mauvaise action, il y a l'offense faite à l'homme, et l'offense commise envers Dieu : la première se

a été faite dans le *Supplément à l'Encyclopédie*, d'après une observation de l'abbé Saas, dans ses *Lettres sur l'Encyclopédie*.

désigne par les mots de *faute, crime* et *forfait;* la seconde, en général, par le mot de *péché*. Le prêtre donne l'absolution au pécheur, et le juge fait pendre le coupable. La médisance est une *faute;* le vol et la calomnie sont des *crimes;* le meurtre est un *forfait*. Il y a des *fautes* plus ou moins graves; des *crimes* plus ou moins grands ; des *forfaits* plus ou moins atroces. Si le méchant qui attenterait à la vie de son père commettrait un horrible *forfait*, quel nom donnerons-nous à celui qui assassinerait le père du peuple ?

FORMALISTES, s. m. pl. (*Gram. et Morale.*). On donne ce nom à des hommes minutieux dans leurs procédés, qui connaissent toutes les petites lois de la bienséance de la société, qui y sont sévèrement assujettis, et qui ne permettent jamais aux autres de s'en écarter. Le *formaliste* sait exactement le temps que vous pouvez laisser entre la visite qu'il vous a faite et celle que vous avez à lui rendre; il vous attend tel jour, à telle heure : si vous y manquez, il se croit négligé, et il s'offense. Il ne faut qu'un homme comme celui-là pour embarrasser, contraindre et refroidir toute une compagnie. Il est toujours sur le qui-vive, et il y tient les autres; il a tant de petits jougs qu'il porte avec une espèce de soumission religieuse, que j'ai de la peine à comprendre qu'il ait la moindre notion des grandes qualités sociales. Il n'y a rien qui répugne tant aux âmes simples et droites que les *formalités;* comme elles se rendent à elles-mêmes un témoignage de la bienveillance qu'elles portent à tous les hommes, elles ne se tourmentent guère à montrer ce sentiment qui leur est habituel, ni à le démêler dans les autres. Les *formalités*, en quelque genre que ce soit, donnent, ce me semble, un air de méfiance et à celui qui les observe et à celui qui les exige.

FORMEL, adj. (*Gram.*), qui est revêtu de toutes les formes nécessaires ; c'est en ce sens qu'on dit un démenti *formel* : qui ordonne ou qui défend une action de la manière la plus exacte et la plus précise ; c'est en ce sens qu'on dit *la loi est formelle;* qui n'a de rapport qu'à la forme ou à la qualité ; c'est en ce sens qu'on dit que l'objet *formel* de la logique, c'est la conduite de l'esprit dans la recherche de la vérité, etc. Les théologiens distinguent encore le *formel* et le matériel des actions : ainsi ils assurent qu'on n'est point auteur d'un péché où l'on n'a

mis que le matériel, mais non le *formel*; d'où l'on voit que le *formel* d'une action en est la malice. De *formel*, on a fait l'adverbe *formellement*, qui a toutes les acceptions de l'adjectif.

FORTUIT, adj. (*Gram.*). terme assez commun dans la langue, et tout à fait vide de sens dans la nature. Nous disons d'un événement qu'il est *fortuit*, lorsque la cause nous en est inconnue ; que sa liaison avec ceux qui le précèdent, l'accompagnent ou le suivent, nous échappe, en un mot lorsqu'il est au-dessus de nos connaissances et indépendant de notre volonté. L'homme peut être heureux ou malheureux par des cas *fortuits*; mais ils ne le rendent point digne d'éloge ou de blâme, de châtiment ou de récompense. Celui qui réfléchira profondément à l'enchaînement des événements, verra avec une sorte d'effroi combien la vie est *fortuite*, et il se familiarisera avec l'idée de la mort, le seul événement qui puisse nous soustraire à la servitude générale des êtres.

FORTUNE (*Inscript. Médailles, Poésie.*). Les médailles, les inscriptions, et les autres monuments publics des Grecs et des Romains, étaient remplis du nom de cette déesse.

On la peignait tantôt en habit de femme avec un bandeau sur les yeux, et les pieds sur une roue; tantôt portant sur la tête un des pôles du monde, et tenant en main la corne d'Amalthée. Souvent on voyait Plutus entre ses bras; ailleurs elle a un soleil et un croissant sur la tête. D'autres fois on la représentait ayant sur le bras gauche deux cornes d'abondance avec un gouvernail de la main droite. Quelquefois, au lieu de gouvernail, elle avait un pied sur une proue de navire, ou dans une main une roue, et dans l'autre le manche d'un timon qui porte à terre. C'est de cette manière qu'elle paraît en habit de femme sur plusieurs médailles, qui ont pour inscription *Fortuna Aug. Fortuna Redux, etc.*

Les différentes épithètes de la *Fortune* se trouvent également sur diverses médailles; par exemple, *Fortune* féminine, *Fortuna muliebris*; dans une médaille de Faustine, on a représenté une déesse assise montrant un globle, qui est devant ses pieds avec une verge géométrique. La *Fortune* surnommée permanente, *manens*, se trouve sur un revers d'une médaille de l'empereur Commode, retenant un cheval par les rênes.

Mais c'est dans M. Spanheim qu'il faut voir la *Fortune*

représentée avec tous les attributs des divinités, comme un véritable *signum Panthœum.* Au bas de sa statue, on lit cette inscription remarquable : *Fortun. omnium gent. et deor. Junia Avilia Tuch. D. D.* Elle porte pour diadème les tours de Cybèle sur des proues de navire avec la lyre d'Apollon, et le croissant ou la lune autour du cou. Sur les deux côtés sont lés ailes de cette déesse, et sur l'épaule droite le carquois de Diane rempli de flèches. La ceinture de Vénus tombe sur la poitrine et sur le côté gauche; l'aigle de Jupiter se montre sur la même poitrine ; au côté droit est Bacchus avec un masque en sa qualité de dieu de la tragédie. Dans la main gauche est la corne de Cérès, pleine de fruits, et le serpent d'Esculape entortille tout le bras du même côté. Enfin la *Fortune* tient dans la main droite le gouvernail au-dessus du globe, qui sont tous deux, comme on le sait, les symboles ordinaires de cette déesse.

Les auteurs grecs et latins l'ont célébrée à l'envi, et se sont distingués à peindre son empire et sa puissance. Pline lui-même décide qu'elle fait tout ici-bas, *Fortunam solam in tota ratione mortalium, utramque paginam facere.* Tous les événements sont de son ressort, assurent les poëtes. Elle réunit tous les hommes au pied de ses autels, les heureux par la crainte, et les malheureux par l'espérance. Ses caprices sont même redoutables aux gens de bien, dit Publius Syrus :

Legem nocens veretur, Fortunam innocens.

A plus forte raison la *Fortune* devait-elle être une grande déesse pour un épicurien tel qu'était Horace : aussi lui rend-il souvent des hommages, comme dans l'Ode

Parcus deorum cultor...
Lyric., lib. I, od. XXXIV, v. 1.

Et il les réitère d'une manière plus éclatante dans l'Ode

O Diva, gratum quæ regis Antium.
Id. ibid., od. XXXV, v. 1.

« Déesse, s'écrie-t-il, qui tenez sous votre empire l'agréable ville d'Antium, qui pouvez transporter un homme tout à coup

du fond de la bassesse au faîte de la grandeur, et changer en une pompe funèbre les plus superbes triomphes. Le négociant qui affronte les mers périlleuses, réclame le pouvoir absolu que vous avez sur les flots. Les Daces intraitables, les Scythes vagabonds, les villes, les nations, les belliqueux Latins, les mères des rois barbares, ces rois eux-mêmes sous la pourpre, redoutent vos capricieux revers... Devant vous marche l'inexorable Nécessité, qui vous assujettit tout. Ses impitoyables mains portent les instruments de la sévérité, pour faire exécuter vos arrêts. L'Espérance vient à votre suite, et la Fidélité vous accompagne. L'une et l'autre s'attachent à vous lors même que, quittant vos belles parures, vous abandonnez le palais des grands. »

Voulez-vous voir, parmi les Grecs, comme Pindare sait l'invoquer, vanter son pouvoir et ses desseins impénétrables, dans ses Olympiques : « Conservatrice des États, dit-il, fille de Jupiter, *Fortune*, je vous invoque ; c'est vous qui sur mer guidez le cours des vaisseaux, qui sur terre présidez dans les combats et dans les conseils. A votre gré, les espérances des hommes, tantôt élevées et tantôt rampantes, roulent sans cesse, et passent rapidement de chimères en chimères. Aucun mortel n'a jamais découvert vos démarches. Des ténèbres impénétrables cachent le sort que vous préparez; et les événements que vous méditez tournent toujours au rebours de nos opinions, etc. » (PIND. *Olymp.*, od. XII.)

Il était difficile que des morceaux de poésie semblables à ceux que nous avons cités de Pindare et d'Horace, morceaux que les Grecs, les Romains chantaient avec enthousiasme, n'entretinssent dans les esprits une vénération singulière pour la *Fortune*, indépendamment des temples sans nombre, des médailles, des statues, des inscriptions publiques perpétuellement renouvelées en l'honneur de cette déesse. Aussi, comme tout publiait sa grandeur et sa puissance, tous les peuples encensaient avidement ses autels pour se la rendre favorable. Les seuls Lacédémoniens l'invoquaient rarement, et ce n'était encore qu'en approchant la main de sa statue, en gens qui cherchaient ses faveurs avec assez d'indifférence, qui se défiaient, avec raison, de son instabilité, et qui tâchaient, à tout événement,

de se consoler de ses outrages, et de se mettre à l'abri de ses revers.

> S'ils n'étaient pas toujours heureux,
> Ils savaient au moins être sages.

FOSSOYEURS, s. m. pl. (*Hist. eccl.*), ce sont aujourd'hui les mêmes hommes qu'on appelait autrefois dans l'Église des *fossaires*. On leur donne le nom de *corbeaux*, parce qu'ils suivent les cadavres et qu'ils en tirent leur subsistance. Les Quakers, qui attachent à la sépulture des morts des idées de piété, ne cèdent point cet emploi à des mercenaires : ils ferment les yeux à leurs parents, à leurs amis; ils les ensevelissent et les déposent eux-mêmes dans le sein de la mère commune.

FOURNIR, v. act. (*Gram.*), c'est donner, mais dans une quantité relative à quelque emploi de la chose donnée ; par exemple, il m'a *fourni* de l'argent pour mon voyage. Il est quelquefois un synonyme d'*achever*, mais avec l'idée accessoire de perfection. Il a *fourni* sa carrière. Il s'emploie d'une façon neutre, quand on dit ce marchand, cette boutique, ce magasin sont bien *fournis ;* alors il a acception générale de contenir, et les acceptions particulières de contenir abondance de chaque chose et variété de plusieurs. *Fournir* se prend en plusieurs autres sens, comme en escrime, où l'on dit *fournir une botte ;* en morale ou logique, avoir une mémoire qui *fournit à tout;* en jurisprudence, *fournir d'exceptions;* en manége, *fournir son air.*

FRAGILITÉ (*Morale.*), c'est une disposition à céder aux penchants de la nature, malgré les lumières de la raison. Il y a si loin de ce que nous naissons à ce que nous voulons devenir; l'homme tel qu'il est est si différent de l'homme qu'on veut faire; la raison universelle et l'intérêt de l'espèce gênent si fort les penchants des individus; les lumières reçues contrarient si souvent l'instinct; il est si rare qu'on se rappelle toujours à propos ces devoirs qu'on respecterait; il est si rare qu'on se rappelle à propos ce plan de conduite dont on va s'écarter, cette suite de vie qu'on va démentir; le prix de la sagesse que montre la réflexion est vu de si loin; le prix de l'égarement que peint le sentiment est vu de si près; il est si facile d'oublier pour le plaisir, et les devoirs, et la raison, et le bonheur même, que la *fragilité* est du plus

au moins le caractère de tous les hommes. On appelle *fragiles*, les malheureux entraînés plus fréquemment que les autres, au delà de leurs principes par leur tempérament et par leurs goûts.

Une des causes de la *fragilité* parmi les hommes, est l'opposition de l'état qu'ils ont dans la société où ils vivent, avec leur caractère. Le hasard et les convenances de fortune les destinent à une place; et la nature leur en marquait une autre. Ajoutez à cette cause de la *fragilité* les vicissitudes de l'âge, de la santé, des passions, de l'humeur, auxquelles la raison ne se prête peut-être pas toujours assez; on est soumis à certaines lois qui nous convenaient dans un temps, et ne font que nous désespérer dans un autre.

Quoique nous connaissions une secrète disposition à nous dérober fréquemment à toute espèce de joug; quoique très sûrs que le regret de nous être écartés de ce que nous appelons *nos devoirs*, nous poursuivra longtemps, nous nous laissons surcharger de lois inutiles, qu'on ajoute aux lois nécessaires à la société; nous nous forgeons des chaînes qu'il est presque impossible de porter. On sème parmi nous les occasions des petites fautes et des grands remords.

L'homme fragile diffère de l'homme faible en ce que le premier cède à son cœur, à ses penchants; et l'homme faible à des impulsions étrangères. La *fragilité* suppose des passions vives, et la faiblesse suppose l'inaction et le vide de l'âme. L'homme fragile pèche contre ses principes, et l'homme faible les abandonne; il n'a que des opinions. L'homme fragile est incertain de ce qu'il fera, et l'homme faible de ce qu'il veut. Il n'y a rien à dire à la faiblesse, on ne la change pas; mais la philosophie n'abandonne pas l'homme fragile; elle lui prépare des secours, et lui ménage l'indulgence des autres; elle l'éclaire, elle le conduit, elle le soutient, elle lui pardonne.

FRAICHEUR, s. f. (*Gram.*). Ce mot se dit de la sensation que nous éprouvons, de l'endroit où nous l'éprouvons, et de la cause qui nous la fait éprouver. Ce que l'on cherche dans les chaleurs accablantes de l'année, et ce que l'on sent avec tant de plaisir à l'ombre des arbres, dans le voisinage des eaux, à l'abri des ardeurs du soleil, à l'impression légère d'un air doucement agité, au fond des forêts, sous un antre, dans une grotte, c'est de la *fraîcheur*. Virgile a renfermé dans deux vers tout ce que

deux êtres peuvent éprouver à la fois de sensations délicieuses: celles de la tendresse et de la volupté, de la *fraîcheur* et du silence, du secret et de la durée :

> Hic gelidi fontes : hic mollia prata, Lycori;
> Hic nemus : hic ipso tecum consumerer ævo.
>
> VIRGIL. *Bucol.* Eclog. x, v. 42.

Quelle peinture!

FRÊLE, adj., ce qui, par sa consistance élastique, molle et déliée, est facile à ployer, courber, rompre: ainsi la tige d'une plante est *frêle*, la branche de l'osier est *frêle*. Il y a donc entre *fragile* et *frêle* cette petite nuance, que le terme *fragile* emporte la faiblesse du tout, et la raideur des parties, et *frêle* pareillement la faiblesse du tout, mais la mollesse des parties : on ne dirait pas aussi bien du verre, qu'il est *frêle*, que l'on dit qu'il est *fragile*; ni d'un roseau, qu'il est *fragile*, aussi bien qu'il est *frêle*. On ne dit point d'une feuille de papier ni d'un taffetas, que ce sont des corps *frêles* ou *fragiles*, parce qu'ils n'ont ni raideur ni élasticité, et qu'on les plie comme on veut sans les rompre.

FREYA, *ou* FRIGGA (*Hist. anc.* ou *Mythol.*), c'était une des principales divinités des anciens Saxons, l'épouse de Wodan, et la conservatrice de la liberté publique. Elle était représentée sous la forme d'une femme nue, couronnée de myrte, une flamme allumée sur le sein, un globe dans la main droite, trois pommes d'or dans sa gauche, et les Grâces à la suite sur un char attelé de cygnes; c'est ainsi qu'on l'a trouvée à Magdebourg, où Drusus Néron introduisit son culte. On prétend que c'est de *Freya* que vient le *Freytag* des Allemands, le *dies Veneris* des Latins, notre vendredi: d'où l'on a conclu que la *Freya* des Germains était aussi la Vénus des Latins. Mais comment arrive-t-il que des peuples tels que les Germains, les Latins, les Syriens, les Grecs, aient, antérieurement à toute liaison connue par l'histoire, adoré des dieux communs? Ces vestiges de ressemblance dans les mœurs, les idiomes, les opinions, les préjugés, les superstitions des peuples, doivent déterminer les savants à étudier l'histoire des siècles anciens, d'après ces monuments, les seuls que le temps ne peut entièrement abolir.

FRIVOLITÉ, s. f. (*Morale.*). Elle est dans les objets, elle est

dans les hommes. Les objets sont *frivoles,* quand ils n'ont pas nécessairement rapport au bonheur et à la perfection de notre être. Les hommes sont *frivoles,* quand ils s'occupent sérieusement des objets *frivoles,* ou quand ils traitent légèrement les objets sérieux. On est *frivole,* parce qu'on n'a pas assez d'étendue et de justesse dans l'esprit pour mesurer le prix des choses, du temps et de son existence. On est *frivole* par vanité, lorsqu'on veut plaire dans le monde, où on est emporté par l'exemple et par l'usage; lorsqu'on adopte par faiblesse les goûts et les idées du grand nombre; lorsqu'en imitant et en répétant, on croit sentir et penser. On est *frivole,* lorsqu'on est sans passions et sans vertus: alors, pour se délivrer de l'ennui de chaque jour, on se livre chaque jour à quelque amusement qui cesse bientôt d'en être un; on se recherche sur les fantaisies; on est avide de nouveaux objets, autour desquels l'esprit vole sans méditer, sans s'éclairer; le cœur reste vide au milieu des spectacles, de la philosophie, des maîtresses, des affaires, des beaux-arts, des magots, des soupers, des amusements, des faux devoirs, des dissertations, des bons mots, et quelquefois des belles actions. Si la *frivolité* pouvait exister longtemps avec de vrais talents et l'amour des vertus, elle détruirait l'un et l'autre; l'homme honnête et sensé se trouverait précipité dans l'ineptie et dans la dépravation. Il y aura toujours pour tous les hommes un remède contre la *frivolité;* l'étude de leurs devoirs comme hommes et comme citoyens.

FUGITIF (*Gram.*), qui s'enfuit, qui s'échappe; il se prend adjectivement dans cette phrase, *des circonstances fugitives;* substantivement dans celle-ci, *un fugitif.* Il se dit aujourd'hui de tout homme qui s'est éloigné de sa patrie, où il n'était pas en sûreté, pour quelque cause que ce fût; il se disait anciennement d'un esclave qui s'enfuyait. Si les fugitivains le ramenaient, son maître était autorisé par la loi, ou à le faire marquer d'un fer rouge, ou à l'enfermer dans la prison publique, ou à le condamner au moulin, ou à lui couper les muscles des jambes, ou même à lui ôter la vie. Si l'on vendait un esclave, et qu'il fût sujet à s'enfuir, il paraît par un endroit d'Horace, qu'on était obligé d'en avertir.

FUGITIVES (PIÈCES); *Littérat.* On appelle *pièces fugitives,* tous ces petits ouvrages sérieux ou légers qui s'échappent

de la plume et du portefeuille d'un auteur, en différentes circonstances de sa vie, dont le public jouit d'abord en manuscrit, qui se perdent quelquefois, ou qui, recueillis tantôt par l'avarice, tantôt par le bon goût, font ou l'honneur ou la honte de celui qui les a composés. Rien ne peint si bien et la vie et le caractère d'un auteur, que ses *pièces fugitives :* c'est là que se montre l'homme triste ou gai, pesant ou léger, tendre ou sévère, sage ou libertin, méchant ou bon, heureux ou malheureux. On y voit quelquefois toutes ces nuances se succéder, tant les circonstances qui nous inspirent sont diverses.

FUNESTE, adj. (*Gram.*), qui porte malheur; comme on voit dans ces exemples, une guerre *funeste*, un conseil *funeste*; il signifie aussi *qui menace d'un malheur*, ou *qui l'annonce*, ainsi que dans cette phrase, *il a quelque chose de funeste dans le regard.* On appelle *jours funestes* ceux qui sont marqués de quelques grands malheurs; les hommes redoutent le retour de ces jours comme s'ils devaient ramener avec eux les mêmes malheurs. Mais s'ils connaissaient mieux l'histoire du monde, ils ne trouveraient peut-être pas, dans tout le cours d'une année, un seul moment qui ne fût marqué par plusieurs grands accidents, et ils s'accorderaient à ne regarder aucun jour ou à regarder tous les jours comme *funestes.*

FUREUR, s. f. (*Gram. et Morale.*). Il se dit au singulier des passions violentes: c'en est le degré extrême; *il aime à la fureur.* Mais il est propre à la colère. Au pluriel, l'acception du terme change un peu. Il paraît marquer plutôt les effets de la passion que son degré ; exemple, *les fureurs de la jalousie, les fureurs d'Oreste.* On dit, par métaphore, que *la mer entre en fureur ;* c'est lorsqu'on voit ses eaux s'agiter, se gonfler, et qu'on les entend mugir au loin. Quand on dit la *fureur des vents,* on les regarde comme des êtres animés et violents. Il y a une *fureur* particulière qu'on appelle *fureur poétique*; c'est l'enthousiasme. Il semble que l'artiste devrait concevoir cette *fureur* avec d'autant plus de force et de facilité, que son génie est moins contraint par les règles. Cela supposé, l'homme de génie qui converse, deviendrait plus aisément enthousiaste que l'orateur qui écrit, et celui-ci plus aisément encore que le poëte qui compose. Le musicien qui tient un instrument, et qui le fait résonner sous ses doigts, serait plus voisin de cette espèce

d'ivresse, que le peintre qui est devant une toile muette. Mais l'enthousiasme n'appartient pas également à tous ces genres, et c'est la raison pour laquelle la chose n'est pas comme on croirait d'abord qu'elle doit être. Il est plus essentiel au musicien d'être enthousiaste, qu'au poëte, au poëte qu'au peintre, au peintre qu'à l'orateur, et à l'orateur qu'à l'homme qui converse. L'homme qui converse ne doit pas être froid, mais il doit être tranquille.

FUTILE, adj. (*Gram.*), qui n'est d'aucune importance. Il se dit des choses et des personnes. Un raisonnement est *futile*, lorsqu'il est fondé sur des faits minutieux, ou sur des suppositions vagues. Un objet est *futile* lorsqu'il ne vaut pas le moindre des soins qu'on pourrait prendre, ou pour l'acquérir, ou pour le conserver. C'est dans le même sens qu'on dit d'un homme qu'*il est futile*. Une *futilité*, c'est une chose de nulle valeur. *Voyez* l'article suivant.

FUTILE (*Antiq.*), vase à large orifice et à fond très-étroit, dont on faisait usage dans le culte de Vesta. Comme c'était une faute que de placer à terre l'eau qui y était destinée, on termina en pointe les vases qui devaient la contenir: d'où l'on voit l'origine de l'adjectif *futilis*. *Homme futile*, c'est-à-dire homme qui ne peut rien retenir, qui a la bouche large et peu de fond, et qu'il ne faut point quitter, si l'on ne veut pas qu'il répande ce qu'on lui a confié. Le *futile* fut aussi une coupe que portaient à leurs mains les vierges qui entouraient le flamen dans ses fonctions sacerdotales, les femmes qui étaient au service des vestales, et les jeunes enfants qui assistaient le flamen à l'autel, et qu'on appelait *camilles*. Les Romains allaient chercher à la fontaine de Juturne l'eau dont ils remplissaient les *futiles*. Cette eau guérissait les malades qui en buvaient, ainsi que l'assure Varron, auteur grave.

FUTURITION, s. f. (*Terme de théologie.*). Il se dit d'un effet dont on considère l'événement à venir, relativement à la prescience de Dieu, qui voyait en lui-même ou dans les choses cet événement avant qu'il fût. Cette *futurition* a fait dire bien des sottises. Les uns ont prétendu que Dieu voyait les actions libres des hommes, avant que d'avoir formé aucun décret sur leur *futurition:* d'autres ont prétendu le contraire; et voilà les questions importantes qui ont allumé entre les chrétiens la fureur de la haine, et toutes les suites sanglantes de cette fureur.

G

GAILLARD, adj. Ce mot diffère beaucoup de *gai*. Il présente l'idée de la gaieté jointe à celle de la bouffonnerie, ou même de la duplicité dans la personne, de la licence dans la chose; *c'est un gaillard, ce conte est un peu gaillard :* il se dit aussi quelquefois de cette espèce d'*hilarité* ou de galanterie libertine qu'inspire la pointe du vin : *il était assez gaillard sur la fin du repas.* Il est peu d'usage; et les occasions où il puisse être employé avec goût sont rares. On dit très-bien : *il a le propos gai*, et familièrement : *il avait le propos gaillard.* Un propos *gaillard* est toujours gai; un propos gai n'est pas toujours *gaillard.* On peut avoir à une grille de religieuses le propos gai : si le propos *gaillard* s'y trouvait, il y serait déplacé.

GALANTERIE, s. f. (*Morale.*). On peut considérer ce mot sous deux acceptions générales : 1° c'est dans les hommes une attention marquée à dire aux femmes, d'une manière fine et délicate, des choses qui leur plaisent, et qui leur donnent bonne opinion d'elles et de nous. Cet art, qui pourrait les rendre meilleures et les consoler, ne sert que trop souvent à les corrompre.

On dit que tous les hommes de la cour sont polis; en supposant que cela soit vrai, il ne l'est pas que tous soient galants.

L'usage du monde peut donner la politesse commune; mais la nature donne seule ce caractère séduisant et dangereux, qui rend un homme galant, ou qui le dispose à le devenir.

On a prétendu que la *galanterie* était le léger, le délicat, le perpétuel mensonge de l'amour. Mais peut-être l'amour ne dure-t-il que par les secours que la *galanterie* lui prête : serait-ce parce qu'elle n'a plus lieu entre les époux, que l'amour cesse ?

L'amour malheureux exclut la *galanterie*; les idées qu'elle inspire demandent de la liberté d'esprit; et c'est le bonheur qui la donne.

Les hommes véritablement galants sont devenus rares ; ils semblent avoir été remplacés par une espèce d'hommes avan-

tageux, qui ne mettant que de l'affectation dans ce qu'ils font, parce qu'ils n'ont point de grâces, et que du jargon dans ce qu'ils disent, parce qu'ils n'ont point d'esprit, ont substitué l'ennui de la fadeur aux charmes de la *galanterie.*

Chez les sauvages qui n'ont point de gouvernement réglé, et qui vivent presque sans être vêtus, l'amour n'est qu'un besoin. Dans un État où tout est esclave, il n'y a point de *galanterie;* parce que les hommes y sont sans liberté et les femmes sans empire. Chez un peuple libre, on trouvera de grandes vertus, mais une politesse rude et grossière : un courtisan de la cour d'Auguste serait un homme bien singulier pour une de nos cours modernes. Dans un gouvernement où un seul est chargé des affaires de tous, le citoyen oisif placé dans une situation qu'il ne saurait changer, pensera du moins à la rendre supportable ; et de cette nécessité commune naîtra une société plus étendue ; les femmes y auront plus de liberté ; les hommes se feront une habitude de leur plaire ; et l'on verra se former peu à peu un art qui sera l'art de la *galanterie;* alors la *galanterie* répandra une teinte générale sur les mœurs de la nation et sur ses productions en tout genre ; elles y perdront de la grandeur et de la force, mais elles y gagneront de la douceur, et je ne sais quel agrément original que les autres peuples tâcheront d'imiter, et qui leur donnera un air gauche et ridicule.

Il y a des hommes dont les mœurs ont tenu toujours plus à des systèmes particuliers qu'à la conduite générale ; ce sont les philosophes ; on leur a reproché de n'être pas galants ; et il faut avouer qu'il était difficile que la *galanterie* s'alliât chez eux avec l'idée sévère qu'ils ont de la vérité.

Cependant le philosophe a quelquefois cet avantage sur l'homme du monde, que s'il lui échappe un mot qui soit vraiment galant, le contraste du mot avec le caractère de la personne le fait sortir et le rend d'autant plus flatteur.

2° La *galanterie,* considérée comme un vice du cœur, n'est que le libertinage auquel on a donné un nom honnête. En général, les peuples ne manquent guère de masquer les vices communs par des dénominations honnêtes.

GEHENNE, s. f. (*Théolog.*), terme de l'Écriture qui a fort exercé les critiques ; il vient de l'hébreu *gehinnon,* c'est-à-dire

la vallée de Hinnon : cette vallée était dans le voisinage de Jérusalem, et il y avait un lieu appelé *tophet*, où des Juifs allaient sacrifier à Moloch leurs enfants, qu'on faisait passer par le feu. Pour jeter de l'horreur sur ce lieu et sur cette superstition, le roi Josias en fit un cloaque où l'on portait les immondices de la ville et les cadavres auxquels on n'accordait point de sépulture; et pour consumer l'amas de ces matières infectes, on y entretenait un feu continuel. Ainsi en rapportant au mot *gehenne* toutes ces idées, il signifierait une *caverne* remplie de matières viles et méprisables, consumées par un feu qui ne s'éteint point, et par une métaphore assez légère, on l'aurait employé à désigner le lieu où les damnés seront détenus.

GÉNIE. (*Philosophie et littér.*). L'étendue de l'esprit, la force de l'imagination et l'activité de l'âme, voilà le *génie*. De la manière dont on reçoit ses idées dépend celle dont on se les rappelle. L'homme jeté dans l'univers reçoit, avec des sensations plus ou moins vives, les idées de tous les êtres. La plupart des hommes n'éprouvent de sensations vives que par l'impression des objets qui ont un rapport immédiat à leurs besoins, à leur goût, etc. Tout ce qui est étranger à leurs passions, tout ce qui est sans analogie à leur manière d'exister, ou n'est point aperçu par eux, ou n'en est vu qu'un instant sans être senti, et pour être à jamais oublié.

L'homme de *génie* est celui dont l'âme plus étendue, frappée par les sensations de tous les êtres, intéressée à tout ce qui est dans la nature, ne reçoit pas une idée qu'elle n'éveille un sentiment; tout l'anime et tout s'y conserve.

Lorsque l'âme a été affectée par l'objet même, elle l'est encore par le souvenir ; mais dans l'homme de *génie*, l'imagination va plus loin : il se rappelle des idées avec un sentiment plus vif qu'il ne les a reçues, parce qu'à ces idées mille autres se lient, plus propres à faire naître le sentiment.

Le *génie* entouré des objets dont il s'occupe ne se souvient pas, il voit ; il ne se borne pas à voir, il est ému : dans le silence et l'obscurité du cabinet, il jouit de cette campagne riante et féconde ; il est glacé par le sifflement des vents ; il est brûlé par le soleil, il est effrayé des tempêtes. L'âme se plaît souvent dans ces affections momentanées ; elles lui donnent un plaisir qui lui est précieux ; elle se livre à tout ce

qui peut l'augmenter; elle voudrait, par des couleurs vraies, par des traits ineffaçables, donner un corps aux fantômes qui sont son ouvrage, qui la transportent ou qui l'amusent.

Veut-elle peindre quelques-uns de ces objets qui viennent l'agiter, tantôt les êtres se dépouillent de leurs imperfections; il ne se place dans ses tableaux que le sublime, l'agréable; alors le *génie* peint en beau : tantôt elle ne voit dans les événements les plus tragiques que les circonstances les plus terribles, et le *génie* répand dans ce moment les couleurs les plus sombres, les expressions énergiques de la plainte et de la douleur, il anime la matière, il colore la pensée : dans la chaleur de l'enthousiasme, il ne dispose ni de la nature ni de la suite de ses idées; il est transporté dans la situation des personnages qu'il fait agir; il a pris leur caractère; s'il éprouve dans le plus haut degré les passions héroïques, telles que la confiance d'une grande âme que le sentiment de ses forces élève au-dessus de tout danger, telles que l'amour de la patrie porté jusqu'à l'oubli de soi-même, il produit le sublime, le *moi* de Médée, le *qu'il mourût*, du vieil Horace, le *je suis consul de Rome*, de Brutus : transporté par d'autres passions, il fait dire à Hermione, *qui te l'a dit ?* à Orosmane, *j'étais aimé;* à Thyeste, *je reconnais mon frère.*

Cette force de l'enthousiasme inspire le mot propre quand il a de l'énergie; souvent elle le fait sacrifier à des figures hardies; elle inspire l'harmonie imitative, les images de toute espèce, les signes les plus sensibles, et les sons imitateurs, comme les mots qui caractérisent.

L'imagination prend des formes différentes; elle les emprunte des différentes qualités qui forment le caractère de l'âme. Quelques passions, la diversité des circonstances, certaines qualités de l'esprit, donnent un tour particulier à l'imagination; elle ne se rappelle pas avec sentiment toutes ses idées, parce qu'il n'y a pas toujours des rapports entre elle et les êtres.

Le *génie* n'est pas toujours *génie;* quelquefois il est plus aimable que sublime; il sent et peint moins dans les objets le beau que le gracieux; il éprouve et fait moins éprouver des transports qu'une douce émotion.

Quelquefois dans l'homme de *génie* l'imagination est gaie; elle s'occupe des légères imperfections des hommes, des fautes

et des folies ordinaires; le contraire de l'ordre n'est pour elle que ridicule, mais d'une manière si nouvelle, qu'il semble que ce soit le coup d'œil de l'homme de *génie* qui ait mis dans l'objet le ridicule qu'il ne fait qu'y découvrir. L'imagination gaie d'un *génie* étendu agrandit le champ du ridicule; et tandis que le vulgaire le voit et le sent dans ce qui choque les usages établis, le *génie* le découvre et le sent dans ce qui blesse l'ordre universel.

Le goût est souvent séparé du *génie*. Le *génie* est un pur don de la nature; ce qu'il produit est l'ouvrage d'un moment; le goût est l'ouvrage de l'étude et du temps; il tient à la connaissance d'une multitude de règles ou établies ou supposées; il fait produire des beautés qui ne sont que de convention. Pour qu'une chose soit belle selon les règles du goût, il faut qu'elle soit élégante, finie, travaillée sans le paraître : pour être de *génie*, il faut quelquefois qu'elle soit négligée; qu'elle ait l'air irrégulier, escarpé, sauvage. Le sublime et le *génie* brillent dans Shakspeare comme des éclairs dans une longue nuit, et Racine est toujours beau; Homère est plein de *génie*, et Virgile d'élégance.

Les règles et les lois du goût donneraient des entraves au *génie*; il les brise pour voler au sublime, au pathétique, au grand. L'amour de ce beau éternel qui caractérise la nature; la passion de conformer ses tableaux à je ne sais quel modèle qu'il a créé, et d'après lequel il a les idées et les sentiments du beau, sont le goût de l'homme de *génie*. Le besoin d'exprimer les passions qui l'agitent est continuellement gêné par la grammaire et par l'usage: souvent l'idiome dans lequel il écrit se refuse à l'expression d'une image qui serait sublime dans un autre idiome. Homère ne pouvait trouver dans un seul dialecte les expressions nécessaires à son *génie*; Milton viole à chaque instant les règles de sa langue, et va chercher des expressions énergiques dans trois ou quatre idiomes différents. Enfin la force et l'abondance, je ne sais quelle rudesse, l'irrégularité, le sublime, le pathétique, voilà dans les arts le caractère du *génie*; il ne touche pas faiblement, il ne plaît pas sans étonner, il étonne encore par ses fautes.

Dans la philosophie, où il faut peut-être toujours une attention scrupuleuse, une timidité, une habitude de réflexion, qui

ne s'accordent guère avec la chaleur de l'imagination, et moins encore avec la confiance que donne le *génie*, sa marche est distinguée comme dans les arts; il y répand fréquemment de brillantes erreurs; il y a quelquefois de grands succès. Il faut, dans la philosophie, chercher le vrai avec ardeur, et l'espérer avec patience. Il faut des hommes qui puissent disposer de l'ordre et de la suite de leurs idées, en suivre la chaîne pour conclure, ou l'interrompre pour douter; il faut de la recherche, de la discussion, de la lenteur; et on n'a ces qualités ni dans le tumulte des passions, ni avec les fougues de l'imagination. Elles sont le partage de l'esprit étendu, maître de lui-même, qui ne reçoit point une perception sans la comparer avec une perception; qui cherche ce que divers objets ont de commun, et ce qui les distingue entre eux; qui, pour rapprocher des idées éloignées, fait parcourir pas à pas un long intervalle; qui, pour saisir les liaisons singulières, délicates, fugitives de quelques idées voisines, ou leur opposition et leur contraste, sait tirer un objet particulier de la foule des objets de même espèce ou d'espèce différente; poser le microscope sur un point imperceptible, et ne croit avoir bien vu qu'après avoir regardé longtemps. Ce sont ces hommes qui vont, d'observations en observations, à de justes conséquences, et ne trouvent que des analogies naturelles : la curiosité est leur mobile, l'amour du vrai est leur passion; le désir de le découvrir est en eux une volonté permanente qui les anime sans les échauffer, et qui conduit leur marche que l'expérience doit assurer.

Le *génie* est frappé de tout, et dès qu'il n'est point livré à ses pensées et subjugué par l'enthousiasme, il étudie, pour ainsi dire, sans s'en apercevoir; il est forcé, par les impressions que les objets font sur lui, à s'enrichir sans cesse de connaissances qui ne lui ont rien coûté; il jette sur la nature des coups d'œil généraux et perce ses abîmes. Il recueille dans son sein des germes qui y entrent imperceptiblement, et qui produisent dans le temps des effets si surprenants, qu'il est lui-même tenté de se croire inspiré; il a pourtant le goût de l'observation; mais il observe rapidement un grand espace, une multitude d'êtres.

Le mouvement, qui est son état naturel, est quelquefois si doux, qu'à peine il l'aperçoit; mais le plus souvent ce mou-

vement excite des tempêtes, et le *génie* est plutôt emporté par un torrent d'idées, qu'il ne suit librement de tranquilles réflexions. Dans l'homme que l'imagination domine, les idées se lient par les circonstances et par le sentiment ; il ne voit souvent des idées abstraites que dans leur rapport avec les idées sensibles. Il donne aux abstractions une existence indépendante de l'esprit qui les a faites ; il réalise ses fantômes, son enthousiasme augmente au spectacle de ses créations, c'est-à-dire de ses nouvelles combinaisons, seules créations de l'homme ; emporté par la foule de ses pensées, livré à la facilité de les combiner, forcé de produire, il trouve mille preuves spécieuses, et ne peut s'assurer d'une seule ; il construit des édifices hardis que la raison n'oserait habiter, et qui lui plaisent par leurs proportions et non par leur solidité ; il admire ses systèmes comme il admirerait le plan d'un poëme, et il les adopte comme beaux, en croyant les aimer comme vrais.

Le vrai ou le faux, dans les productions philosophiques, ne sont point les caractères distinctifs du *génie*.

Il y a bien peu d'erreurs dans Locke, et trop peu de vérités dans mylord Shaftesbury : le premier cependant n'est qu'un esprit étendu, pénétrant et juste ; et le second est un *génie* du premier ordre. Locke a vu ; Shaftesbury a créé, construit, édifié : nous devons à Locke de grandes vérités froidement aperçues, méthodiquement suivies, sèchement annoncées ; et à Shaftesbury des systèmes brillants souvent peu fondés, pleins pourtant de vérités sublimes ; et dans ses moments d'erreur, il plaît et persuade encore par les charmes de son éloquence.

Le *génie* hâte cependant les progrès de la philosophie par les découvertes les plus heureuses et les moins attendues : il s'élève d'un vol d'aigle vers une vérité lumineuse, source de mille vérités auxquelles parviendra dans la suite en rampant la foule timide des sages observateurs. Mais à côté de cette vérité lumineuse, il placera les ouvrages de son imagination : incapable de marcher dans la carrière, et de parcourir successivement les intervalles, il part d'un point et s'élance vers le but ; il tire un principe fécond des ténèbres ; il est rare qu'il suive la la chaîne des conséquences ; il est *primo-sautier*, pour me servir de l'expression de Montaigne. Il imagine plus qu'il n'a vu ; il produit plus qu'il ne découvre ; il entraîne plus qu'il ne con-

duit : il anima les Platon, les Descartes, les Malebranche, les Bacon, les Leibnitz ; et selon le plus ou le moins que l'imagination domina dans ces grands hommes, il fit éclore des systèmes brillants, ou découvrir de grandes vérités.

Dans les sciences immenses et non encore approfondies du gouvernement, le *génie* a son caractère et ses effets aussi faciles à reconnaître que dans les arts et dans la philosophie : mais je doute que le *génie*, qui a si souvent pénétré de quelle manière les hommes dans certains temps devaient être conduits, soit lui-même propre à les conduire. Certaines qualités de l'esprit, comme certaines qualités du cœur, tiennent à d'autres, en excluent d'autres. Tout dans les plus grands hommes annonce des inconvénients ou des bornes.

Le sang-froid, cette qualité si nécessaire à ceux qui gouvernent, sans lequel on ferait rarement une application juste des moyens aux circonstances, sans lequel on serait sujet aux inconséquences, sans lequel on manquerait de la présence d'esprit ; le sang-froid qui soumet l'activité de l'âme à la raison, et qui préserve, dans tous les événements, de la crainte, de l'ivresse, de la précipitation, n'est-il pas une qualité qui ne peut exister dans les hommes que l'imagination maîtrise ? cette qualité n'est-elle pas absolument opposée au *génie ?* Il a sa source dans une extrême sensibilité, qui le rend susceptible d'une foule d'impressions nouvelles par lesquelles il peut être détourné du dessein principal, contraint de manquer au secret, de sortir des lois de la raison, et de perdre, par l'inégalité de la conduite, l'ascendant qu'il aurait pris par la supériorité des lumières. Les hommes de *génie* forcés de sentir, décidés par leurs goûts, par leurs répugnances, distraits par mille objets, devinant trop, prévoyant peu, portant à l'excès leurs désirs, leurs espérances, ajoutant ou retranchant sans cesse à la réalité des êtres, me paraissent plus faits pour renverser ou pour fonder les États, que pour les maintenir, et pour rétablir l'ordre, que pour le suivre.

Le *génie* dans les affaires n'est pas plus captivé par les circonstances, par les lois et par les usages, qu'il ne l'est dans les beaux-arts par les règles du goût, et dans la philosophie par la méthode. Il y a des moments où il sauve sa patrie qu'il perdrait dans la suite, s'il y conservait du pouvoir. Les systèmes

sont plus dangereux en politique qu'en philosophie, l'imagination qui égare le philosophe ne lui fait faire que des erreurs; l'imagination qui égare l'homme d'État lui fait faire des fautes et le malheur des hommes.

Qu'à la guerre donc et dans le conseil le *génie*, semblable à la Divinité, parcoure d'un coup d'œil la multitude des possibles, voie le mieux et l'exécute; mais qu'il ne manie pas longtemps les affaires où il faut attention, combinaison, persévérance : qu'Alexandre et Condé soient maîtres des événements, et paraissent inspirés le jour d'une bataille, dans ces instants où manque le temps de délibérer, et où il faut que la première des pensées soit la meilleure; qu'ils décident dans ces moments où il faut voir d'un coup d'œil les rapports d'une position et d'un mouvement avec ses forces, celle de son ennemi, et le but qu'on se propose; mais que Turenne et Marlborough leur soient préférés quand il faudra diriger les opérations d'une campagne entière.

Dans les arts, dans les sciences, dans les affaires, le *génie* semble changer la nature des choses; son caractère se répand sur tout ce qu'il touche, et ses lumières s'élançant au delà du passé et du présent, éclairent l'avenir; il devance son siècle qui ne peut le suivre; il laisse loin de lui l'esprit qui le critique avec raison, mais qui, dans sa marche égale, ne sort jamais de l'uniformité de la nature. Il est mieux senti que connu par l'homme qui veut le définir: ce serait à lui-même à parler de lui; et cet article, que je n'aurais pas dû faire, devrait être l'ouvrage d'un de ces hommes extraordinaires[1] qui honore ce siècle et qui, pour connaître le *génie*, n'aurait eu qu'à regarder en lui-même.

GLORIEUX, adj. pris subst. (*Morale.*). C'est un caractère triste; c'est le masque de la grandeur, l'étiquette des hommes nouveaux, la ressource des hommes dégénérés, et le sceau de l'incapacité. La sottise en a fait le supplément du mérite. On suppose souvent ce caractère où il n'est pas. Ceux dans qui il est croient presque toujours le voir dans les autres, et la bassesse qui rampe aux pieds de la faveur distingue rarement de l'orgueil qui méprise la fierté, qui repousse le mépris. On confond aussi quelquefois la timidité avec la hauteur : elles ont,

1. M. de Voltaire, par exemple. (D.)

en effet, dans quelques situations, les mêmes apparences. Mais l'homme timide qui s'éloigne n'attend qu'un mot honnête pour se rapprocher, et le *glorieux* n'est occupé qu'à étendre la distance qui le sépare à ses yeux des autres hommes. Plein de lui-même, il se fait valoir partout ce qui n'est pas lui : il n'a point cette dignité naturelle qui vient de l'habitude de commander, et qui n'exclut pas la modestie. Il a un air impérieux et contraint, qui prouve qu'il était fait pour obéir : le plus souvent son maintien est froid et grave, sa démarche est lente et mesurée, ses gestes sont rares et étudiés, tout son extérieur est composé. Il semble que son corps ait perdu la faculté de se plier. Si vous lui rendez de profonds respects, il pourra vous témoigner en particulier qu'il fait quelque cas de vous; mais si vous le retrouvez au spectacle, soyez sûr qu'il ne vous y verra pas; il ne reconnaît en public que les gens qui peuvent, par leur rang, flatter sa vanité : sa vue est trop courte pour distinguer les autres. Faire un livre, selon lui, c'est se dégrader : il serait tenté de croire que Montesquieu a dérogé par ses ouvrages. Il n'eût envié à Turenne que sa naissance; il eût reproché à Fabert son origine. Il affecte de prendre la dernière place, pour se faire donner la première : il prend sans distraction celle d'un homme qui s'est levé pour le saluer. Il représente dans la maison d'un autre, il dit de s'asseoir à un homme qu'il ne connaît point, persuadé que c'est pour lui qu'il se tient debout; c'est lui qui disait autrefois, *un homme comme moi*; c'est lui qui dit encore aux grands, *des gens comme nous*; et à des gens simples, qui valent mieux que lui, *vous autres*. Enfin c'est lui qui a trouvé l'art de rendre la politesse même humiliante. S'il voit jamais cette faible esquisse de son caractère, n'espérez pas qu'elle le corrige; il a une vanité dont il est vain, et dispense volontiers de l'estime, pourvu qu'il reçoive des respects. Mais il obtient rarement ce qui lui est dû, en exigeant toujours plus qu'on ne lui doit. Que cet homme est loin de mériter l'éloge que faisait Térence de ses illustres amis Lœlius et Scipion! Dans la paix, dit-il, et dans la guerre, dans les affaires publiques et privées, ces grands hommes étaient occupés à faire tout le bien qui dépendait d'eux, et ils n'en étaient pas plus vains. Tel est le caractère de la véritable grandeur; pourquoi faut-il qu'il soit si rare ?

GRAVE, adj. (*Morale.*) *Voyez* GRAVITÉ. Un homme *grave* n'est pas celui qui ne rit jamais, mais celui qui ne choque point, en disant les bienséances de son état, de son âge et de son caractère : l'homme qui dit constamment la vérité par haine du mensonge, un écrivain qui s'appuie toujours sur la raison, un prêtre et un magistrat attachés aux devoirs austères de leur profession, un citoyen obscur, mais dont les mœurs sont pures et sagement réglées, sont des personnages *graves*. Si leur conduite est éclairée et leur discours judicieux, leur témoignage et leur exemple auront toujours du poids.

L'homme sérieux est différent de l'homme *grave* ; témoin don Quichotte, qui médite et raisonne gravement ses folles entreprises et ses aventures périlleuses ; témoin les fanatiques qui font très-sérieusement des extravagances. Un prédicateur qui annonce des vérités terribles sous des images ridicules, ou qui explique des mystères par des comparaisons impertinentes n'est qu'un bouffon sérieux. Un ministre, un général d'armée, qui prodiguent leurs secrets, ou qui placent leur confiance inconsidérément, sont des hommes frivoles.

GRAVITÉ, s. f. (*Morale.*). La gravité, *morum gravitas*, est ce ton sérieux que l'homme accoutumé à se respecter lui-même et à apprécier la dignité, non de sa personne, mais de son être, répand sur ses actions, sur ses discours et sur son maintien. Elle est, dans les mœurs, ce qu'est la basse fondamentale dans la musique, le soutien de l'harmonie. Inséparable de la vertu, dans les camps, elle est l'effet de l'honneur éprouvé ; au barreau, l'effet de l'intégrité ; dans les temples, l'effet de la piété. Sur le visage de la beauté, elle annonce la pudeur ou l'innocence, et sur le front des gens en place l'incorruptibilité. La *gravité* sert de rempart à l'honnêteté publique. Aussi le vice commence par déconcerter celle-là, afin de renverser plus sûrement celle-ci. Tout ce que le libertinage d'un sexe met en œuvre pour séduire la chasteté de l'autre, un prince l'emploiera pour corrompre la probité de son peuple. S'il ôte aux affaires et aux mœurs le sérieux qui les décore, dès lors toutes les vertus perdront leur sauvegarde, et la *gravité* ne semblera qu'un masque qui rendra ridicule un homme déjà difforme. Un roi qui prend le ton railleur dans les traités publics, pèche contre la *gravité*, comme un prêtre qui plaisanterait sur la religion ; et quiconque offense

la gravité, blesse en même temps les mœurs, se manque à lui-même et à la société. Un peuple véritablement grave, quoique peu nombreux, ou fort ignorant, ne paraîtra ridicule qu'aux yeux d'un peuple frivole, et celui-ci ne sera jamais vertueux. Les descendants de ces sénateurs romains que les Gaulois prirent à la barbe, devaient un jour subjuguer les Gaules.

La *gravité* est opposée à la *frivolité*, et non à la gaieté. La *gravité* ne sied point aux grands déshonorés par eux-mêmes; mais elle peut convenir à l'homme du bas peuple qui ne se reproche rien. Aussi remarquera-t-on que les railleurs et les plaisants de profession, plutôt que de caractère, sont ordinairement des fripons ou des libertins. La *gravité* est un ridicule dans les enfants, dans les sots, et dans les personnes avilies par des métiers infâmes. Le contraste du maintien avec l'âge, le caractère, la conduite et la profession, excite alors le mépris. Lorsque la *gravité* semble demander du respect pour des objets qui ne méritent par eux-mêmes aucune sorte d'estime, elle inspire une indignation mêlée d'une pitié dédaigneuse; mais elle peut sauver une pauvreté noble et le mérite infortuné, des outrages et de l'humiliation.

L'abus de la comédie est de jeter du ridicule sur les professions les plus sérieuses, et d'ôter à des personnages importants ce masque de *gravité* qui les défend contre l'insolence et la malignité de l'envie. Les petits-maîtres, les précieuses ridicules, et de semblables êtres inutiles et importuns à la société sont des sujets comiques. Mais les médecins, les avocats, et tous ceux qui exercent un ministère utile doivent être respectés. Il n'y a point d'inconvénients à présenter *Turcaret* sur la scène, mais il y en a peut-être à jouer le *Tartufe*. Le financier gagne à n'exciter que la risée du peuple; mais la vraie dévotion perd beaucoup au ridicule qu'on sème sur les faux dévots.

La *gravité* diffère de la décence et de la dignité, en ce que la décence renferme les égards que l'on doit au public, la dignité ceux qu'on doit à sa place, et la *gravité* ceux qu'on se doit à soi-même.

GRECS (PHILOSOPHIE DES). Je tirerai la division de cet article de trois époques principales, sous lesquelles on peut considérer l'histoire des *Grecs*; et je rapporterai aux temps anciens leur *philosophie fabuleuse*; au temps de la législation, leur *philoso-*

phie politique; et au temps des écoles, leur *philosophie sectaire*.

De la philosophie fabuleuse des Grecs. Les Hébreux connaissaient ce que les chrétiens appellent *le vrai Dieu*; comme s'il y en avait de faux[1]! Les Perses étaient instruits dans le grand art de former les rois et de gouverner les hommes; les Chaldéens avaient jeté les premiers fondements de l'astronomie; les Phéniciens entendaient la navigation, et faisaient le commerce chez les nations les plus éloignées; il y avait longtemps que les Égyptiens étudiaient la nature et cultivaient les arts qui dépendent de cette étude; tous les peuples voisins de la Grèce étaient versés dans la théologie, la morale, la politique, la guerre, l'agriculture, la métallurgie, et la plupart des arts mécaniques que le besoin et l'industrie font naître parmi les hommes rassemblés dans des villes et soumis à des lois. En un mot, ces contrées, que le *Grec* orgueilleux appela toujours du nom de *barbares*, étaient policées, lorsque la sienne n'était habitée que par des sauvages dispersés dans les forêts, fuyant la rencontre les uns des autres, paissant les fruits de la terre comme les animaux, retirés dans le creux des arbres, errant de lieux en lieux, et n'ayant entre eux aucune espèce de société. Du moins, c'est ainsi que les historiens même de la Grèce nous la montrent dans son origine.

Danaüs et Cécrops étaient Égyptiens; Cadmus, de Phénicie; Orphée, de Thrace. Cécrops fonda la ville d'Athènes, et fit entendre aux *Grecs*, pour la première fois, le nom redoutable de *Jupiter*; Cadmus éleva des autels dans Thèbes; et Orphée prescrivit dans toute la Grèce la manière dont les dieux voulaient être honorés. Le joug de la superstition fut le premier qu'on imposa; on fit succéder à la terreur des impressions séduisantes; et le charme naissant des beaux-arts fut employé pour adoucir les mœurs et disposer insensiblement les esprits à la contrainte des lois.

Mais la superstition n'entre point dans une contrée sans y introduire à sa suite un long cortége de connaissances, les unes

1. Cette seule ligne d'un esprit juste, ferme et hardi, suffit pour faire connaître avec certitude ce que Diderot pensait du christianisme, et de tous les dogmes plus ou moins absurdes que ce monstrueux système a consacrés : elle explique les différents passages où ce philosophe semble sacrifier à l'erreur commune, et elle en donne la vraie valeur. (N.)

utiles, les autres funestes. Aussitôt qu'elle s'est montrée, les organes destinés à invoquer les dieux se dénouent ; la langue se perfectionne ; les premiers accents de la poésie et de la musique font retentir les airs ; on voit sortir la sculpture du fond des carrières, et l'architecture d'entre les herbes ; la conscience s'éveille, et la morale naît. Au nom des dieux prononcé, l'univers prend une face nouvelle ; l'air, la terre et les eaux se peuplent d'un nouvel ordre d'êtres ; et le cœur de l'homme s'émeut d'un sentiment nouveau.

Les premiers législateurs de la Grèce ne proposèrent pas à ces peuples des doctrines abstraites et sèches ; des esprits hébétés ne s'en seraient point occupés : ils parlèrent aux sens et à l'imagination ; ils amusèrent par des cérémonies voluptueuses et gaies ; le spectacle des danses et des jeux avait attiré des hommes féroces du haut de leurs montagnes, du fond de leurs antres ; on les fixa dans la plaine, en les y entretenant de fables, de représentations et d'images. A mesure que les phénomènes de la nature les plus frappants se succédèrent, on y attacha l'existence des dieux ; et Strabon croit que cette méthode était la seule qui pût réussir. *Fieri non potest*, dit cet auteur, *ut mulierum, et promiscuæ turbæ multitudo philosophica oratione ducatur, exciteturque ad religionem, pietatem et fidem : sed superstitione prœterea ad hoc opus est, quæ incuti sine fabularum portentis nequit. Etenim fulmen, ægis, tridens, faces, anguis, hastæque deorum thyrsis infixæ, fabulæ sunt, atque tota theologia prisca. Hæc autem recepta fuerunt a civitatum auctoribus, quibus, veluti larvis, insipientium animos terrerent.* Nous ajouterons que l'usage des peuples policés et voisins de la Grèce était d'envelopper leurs connaissances sous le voile du symbole et de l'allégorie ; et qu'il était naturel aux premiers législateurs des *Grecs* de communiquer leurs doctrines, ainsi qu'ils les avaient reçues.

Mais un avantage particulier aux peuples de la Grèce, c'est que la superstition n'étouffa point en eux le sentiment de la liberté, et qu'ils conservèrent, sous l'autorité des prêtres et des magistrats, une façon de penser hardie qui les caractérise dans tous les temps.

Une des premières conséquences de ce qui précède, c'est que la mythologie des *Grecs* est un chaos d'idées, et non pas un

système; une marqueterie d'une infinité de pièces de rapport qu'il est impossible de séparer : et comment y réussirait-on ? Nous ne connaissons pas la vie, les mœurs, les idées, les préjugés des premiers habitants de la Grèce : nous aurions là-dessus toutes les lumières qui nous manquent, qu'il nous resterait à désirer une histoire exacte de la philosophie des peuples voisins ; et cette histoire nous aurait été transmise, que le triage des superstitions *grecques* d'avec les superstitions barbares serait peut-être encore au-dessus des forces de l'esprit humain.

Dans les temps anciens, les législateurs étaient philosophes et poëtes : la reconnaissance et l'imbécillité mettaient tour à tour les hommes au rang des dieux ; et qu'on devine, après cela, ce que devint la vérité déjà déguisée, lorsqu'elle eut été abandonnée, pendant des siècles, à ceux dont le talent est de feindre, et dont le but est d'étonner.

Dans la suite fallut-il encourager les peuples à quelque entreprise, les consoler d'un mauvais succès, changer un usage, introduire une loi, ou l'on s'autorisa des fables anciennes, en les défigurant, ou l'on en imagina de nouvelles.

D'ailleurs, l'emblème et l'allégorie ont cela de commode, que la sagacité de l'esprit, ou le libertinage de l'imagination, peut les appliquer à mille choses diverses ; mais, à travers ces applications, que devient le sens véritable ? Il s'altère de plus en plus ; bientôt une fable a une infinité de sens différents ; et celui qui paraît à la fin le plus ingénieux est le seul qui reste.

Il ne faut donc pas espérer qu'un bon esprit puisse se contenter de ce que nous avons à dire de la philosophie fabuleuse des *Grecs*.

Le nom de Prométhée, fils de Japhet, est le premier qui s'offre dans cette histoire. Prométhée sépare de la matière ses éléments, et en compose l'homme en qui les forces, l'action et les mœurs sont variées selon la combinaison diverse des éléments ; mais Jupiter, que Prométhée avait oublié dans ses sacrifices, le prive du feu qui devait animer l'ouvrage. Prométhée, conduit par Minerve, monte aux cieux, accroche le *Ferula* à une des roues du char du soleil, en reçoit le feu dans sa tige creuse, et le rapporte sur la terre. Pour punir sa témérité, Jupiter

forme la femme, connue dans la fable sous le nom de *Pandore*; lui donne un vase qui renfermait tous les maux qui pouvaient désoler la race des hommes, et la dépêche à Prométhée. Prométhée renvoie Pandore et sa boîte fatale; et le dieu, trompé dans son attente, ordonne à Mercure de se saisir de Prométhée, de le conduire sur le Caucase, et de l'enchaîner dans le fond d'une caverne, où un vautour affamé déchirera son foie toujours renaissant; ce qui fut exécuté. Hercule, dans la suite, délivra Prométhée. Combien cette fable n'a-t-elle pas de variantes, et en combien de manières ne l'a-t-on pas expliquée!

Selon quelques-uns, il n'y eut jamais de Prométhée. Ce personnage symbolique représente le génie audacieux de la race humaine.

D'autres ne disconviennent pas qu'il n'y ait eu un Prométhée; mais dans la fureur de rapporter toute la mythologie des païens aux traditions des Hébreux, il faut voir comme ils se tourmentent pour faire de Prométhée, Adam, Moïse ou Noé.

Il y en a qui prétendent que ce Prométhée fut un roi des Scythes, que ses sujets jetèrent dans les fers, pour n'avoir point obvié aux inondations d'un fleuve qui dévastait leurs campagnes. Ils ajoutent qu'Hercule détourna le fleuve dans la mer et délivra Prométhée.

En voici qui interprètent cette fable bien autrement. L'Égypte, disent-ils, eut un roi fameux qu'elle mit au rang des dieux pour les grandes découvertes d'un de ses sujets. C'était dans les temps de la fable comme aux temps de l'histoire : les sujets méritaient des statues, et c'était au souverain qu'on les élevait. Ce roi fut Osiris, et celui qui fit les découvertes fut Hermès. Osiris eut deux ministres, Mercure et Prométhée; il avait confié à tous les deux les découvertes d'Hermès. Mais Prométhée se sauva, et porta dans la Grèce les secrets de l'État. Osiris en fut indigné; il chargea Mercure du soin de sa vengeance. Mercure tendit des embûches à Prométhée, le surprit et le jeta dans le fond d'un cachot, d'où il ne sortit que par la faveur de quelque homme puissant.

Pour moi, je suis de l'avis de ceux qui ne voient dans cet ancien législateur de la Grèce, qu'un bienfaiteur de ses habitants sauvages, qu'il tira de la barbarie dans laquelle ils étaient plongés, et qui leur fit luire les premiers rayons de la lumière

des sciences et des arts; et ce vautour, qui le dévore sans relâche, n'est qu'un emblème de la méditation profonde et de la solitude. C'est ainsi qu'on a cherché à tirer la vérité des fables; mais la multitude des explications montre seulement combien elles sont incertaines. Il y a une broderie poétique tellement unie avec le fond, qu'il est impossible de l'en séparer sans déchirer l'étoffe.

Cependant, en considérant attentivement tout ce système, on reste convaincu qu'il sert en général d'enveloppe, tantôt à des faits historiques, tantôt à des découvertes scientifiques, et que Cicéron avait raison de dire que Prométhée ne serait point attaché au Caucase, et que Céphée n'aurait point été transporté dans les cieux, avec sa femme, son fils et son gendre, s'ils n'avaient mérité, par quelques actions éclatantes, que la fable s'emparât de leurs noms.

Linus succéda à Prométhée; il fut théologien, philosophe, poëte et musicien : il inventa l'art de filer les intestins des animaux; et il en fit des cordes sonores, qu'il substitua sur la lyre au fil de lin dont elle était montée. On dit qu'Apollon, jaloux de cette découverte, le tua. Il passe pour l'inventeur du vers lyrique; il chanta le cours de la lune et du soleil, la formation du monde et l'histoire des dieux; il écrivit des plantes et des animaux; il eut pour disciples Hercule, Thamyris et Orphée. Le premier fut un esprit lourd, qui n'aimait pas le châtiment, et qui le méritait souvent. Quelques auteurs accusent ce disciple brutal d'avoir tué son maître.

Orphée, disciple de Linus, fut aussi célèbre chez les *Grecs* que Zoroastre chez les Chaldéens et les Perses, Buddas chez les Indiens, et Thoot ou Hermès chez les Égyptiens; ce qui n'a pas empêché Aristote et Cicéron de prétendre qu'il n'y a jamais eu d'Orphée. Voici le passage d'Aristote, nous le rapportons pour sa singularité. Les épicuriens prouvaient l'existence des dieux par les idées qu'ils s'en faisaient; et Aristote leur répondait: *Et je me fais bien une idée d'Orphée, personnage qui n'a jamais existé.* Mais toute l'antiquité réclame contre Aristote et Cicéron.

La fable lui donne Apollon pour père, et Calliope pour mère; et l'histoire le fait contemporain de Josué : il passe de la Thrace, sa patrie, dans l'Égypte, où il s'instruit de la philo-

sophie, de la théologie, de l'astrologie, de la médecine, de la musique et de la poésie. Il vient d'Égypte en Grèce, où il est honoré des peuples; et comment ne l'aurait-il pas été; prêtre et médecin, c'est-à-dire homme se donnant pour savoir écarter les maladies par l'entremise des dieux, et y apporter remède quand on en est affligé?

Orphée eut le sort de tous les personnages célèbres dans les temps où l'on n'écrivait point l'histoire. Les noms abandonnés à la tradition étaient bientôt oubliés ou confondus; et l'on attribuait à un seul homme tout ce qui s'était fait de mémorable pendant un grand nombre de siècles. Les chrétiens prétendent que les Hébreux sont le seul peuple chez qui la tradition se soit conservée pure et sans altération; mais ce privilége, qu'on attribue exclusivement à cette nation ignorante et féroce, n'est pas mieux prouvé que l'inspiration de ses prophètes et la divinité de sa religion.

La mythologie des Grecs n'était qu'un amas confus de superstitions isolées; Orphée en forma un corps de doctrine; il institua la divination et les mystères; il en fit des cérémonies secrètes, moyen sûr pour donner un air solennel à des puérilités : telles furent les fêtes de Bacchus et d'Hécate, les Éleusinies, les Panathénées et les Thesmophories. Il enjoignit le silence le plus rigoureux aux initiés; il donna des règles pour le choix des prosélytes : elles se réduisaient à n'admettre à la participation des mystères que des âmes sensibles et des imaginations ardentes et fortes, capables de voir en grand, et d'allumer les esprits des autres : il prescrivit des épreuves; elles consistaient dans des purifications, la confession des fautes que l'on avait commises, la mortification de la chair, la continence, l'abstinence, la retraite et la plupart de nos austérités monastiques : et pour achever de rendre le secret de ces assemblées impénétrable aux profanes il distingua différents degrés d'initiations et les initiés eurent un idiome particulier, et des caractères hiéroglyphiques.

Il monta sa lyre de sept cordes : il inventa le vers hexamètre, et surpassa dans l'épopée tous ceux qui s'y étaient exercés avant lui. Cet homme extraordinaire eut un empire étonnant sur les esprits, du moins à en juger par ce que l'hyperbole des poëtes nous en fait présumer. A sa voix les eaux

cessaient de couler, la rapidité des fleuves était retardée, les animaux, les arbres accouraient, les flots de la mer étaient apaisés, et la nature demeurait suspendue dans l'admiration et le silence : effets merveilleux qu'Horace a peints avec force, et Ovide avec une délicatesse mêlée de dignité.

Horace dit :

Aut in umbrosis Heliconis oris,
Aut super Pindo, gelidove in Hæmo,
Unde vocalem temere insecutæ
Orphea sylvæ,
Arte materna rapidos morantem
Fluminum lapsus, celeresque ventos,
Blandum et auritas fidibus canoris
Ducere quercus?

Lyric., lib. I, od. XII, vers 5-12.

Et Ovide :

Collis erat, collemque super planissima campi
Area, quam viridem faciebant graminis herbæ;
Umbra loco deerat. Qua postquam parte resedit,
Dis genitus vates, et fila sonantia movit,
Umbra loco venit.

Métam., X, vers 86-90.

Ceux qui n'aiment pas les prodiges opposeront aux vers du poète lyrique un autre passage où il s'explique en philosophe, et où il réduit la merveilleuse histoire d'Orphée à des choses assez communes :

Silvestres homines sacer, interpresque deorum
Cædibus et victu fædo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres, rabidosque leones.

HORAT. *Arte poet.*, vers 391-93.

C'est-à-dire qu'Orphée fut un fourbe éloquent, qui fit parler les dieux pour maîtriser un troupeau d'hommes farouches, et les empêcher de s'entre-égorger : et combien d'autres événements se réduiraient à des phénomènes naturels, si l'on se permettait d'écarter de la narration l'emphase avec laquelle ils nous ont été transmis !

Après les précautions qu'Orphée avait prises pour dérober sa théologie à la connaissance des peuples, il est difficile de compter sur l'exactitude de ce que les auteurs en ont recueilli. Si une découverte est essentielle au bien de la société, c'est être mauvais citoyen que de l'en priver; si elle est de pure curiosité, elle ne valait ni la peine d'être faite, ni celle d'être cachée : utile ou non, c'est entendre mal l'intérêt de sa réputation que de la tenir secrète; ou elle se perd après la mort de l'inventeur qui s'est tû, ou un autre y est conduit, et partage l'honneur de l'invention. *Voy.* LEIBNITZIANISME. Il faut avoir égard en tout au jugement de la postérité, et reconnaître qu'elle se plaindra de notre silence, comme nous nous plaignons de la taciturnité et des hiéroglyphes des prêtres égyptiens, des nombres de Pythagore, et de la double doctrine de l'Académie.

A juger de celle d'Orphée, d'après les fragments qui nous en restent épars dans les auteurs, il pensait que Dieu et le chaos coexistaient de toute éternité; qu'ils étaient unis ; et que Dieu renfermait en lui tout ce qui est, fut et sera; que la lune, le soleil, les étoiles, les dieux, les déesses et tous les êtres de la nature étaient émanés de son sein; qu'ils ont la même essence que lui; qu'il est présent à chacune de leurs parties; qu'il est la force qui les a développés et qui les gouverne; que tout est de lui, et qu'il est en tout; qu'il y a autant de divinités subalternes que de masses dans l'univers; qu'il faut les adorer; que le Dieu créateur, que le Dieu générateur est incompréhensible; que, répandu dans la collection générale des êtres, il n'y a qu'elle qui puisse en être une image; que tout étant de lui, tout y retournera; que c'est en lui que les hommes pieux trouveront la récompense de leurs vertus, que l'âme est immortelle, mais qu'il y a des lustrations, des cérémonies qui la purgent de ses fautes, et qui la restituent à son principe aussi sainte qu'elle en est émanée, etc.

Il admettait des esprits, des démons et des héros. Il disait : L'air fut le premier être qui émana du sein de Dieu; il se plaça entre le chaos et la nuit. Il s'engendra de l'air et du chaos un œuf, dont Orphée fait éclore une chaîne de puérilités peu dignes d'être rapportées.

On voit, en général, qu'il reconnaissait deux substances

nécessaires, Dieu et le chaos; Dieu, principe actif; le chaos ou la matière informe, principe passif.

Il pensait encore que le monde finirait par le feu; et que, des cendres de l'univers embrasé, il en renaîtrait un autre.

Que l'opinion que les planètes et la plupart des corps célestes sont habités comme notre terre soit d'Orphée ou d'un autre, elle est bien ancienne. Je regarde ces lambeaux de philosophie, que le temps a laissé passer jusqu'à nous, comme ces planches que le vent pousse sur nos côtes après un naufrage, et qui nous permettent quelquefois de juger de la grandeur du bâtiment.

Je ne dis rien de sa descente aux enfers; j'abandonne cette fiction aux poëtes. On peut croire de sa mort tout ce qu'on voudra : ou qu'après la perte d'Eurydice il se mit à prêcher le célibat, et que les femmes indignées le massacrèrent pendant la célébration des fêtes de Bacchus : ou que ce dieu vindicatif qu'il avait négligé dans ses chants, et Vénus dont il avait abjuré le culte pour un autre qui lui déplaît, irritèrent les bacchantes qui le déchirèrent : ou qu'il fut foudroyé par Jupiter, comme la plupart des héros des temps fabuleux : ou que les Thraciennes se défirent d'un homme qui entraînait à sa suite leurs maris : ou qu'il fut la victime des peuples qui supportaient impatiemment le joug des lois qu'il leur avait imposées. Toutes ces opinions ne sont guère plus certaines que ce que le poëte de la Métamorphose a chanté de sa tête et de sa lyre :

> ... Caput, Hebre, lyramque
> Excipis; et, mirum! medio dum labitur amne,
> Flebile nescio quid queritur lyra, flebile lingua
> Murmurat exanimis; respondent flebile ripæ.
>
> Ovid. *Métam.*, xi, vers 50-53.

« Sa tête était portée sur les flots; sa langue murmurait je ne sais quoi de tendre et d'inarticulé que répétaient les rivages plaintifs; et les cordes de sa lyre, frappées par les ondes, rendaient encore des sons harmonieux. » O douces illusions de la poésie! vous n'avez pas moins de charmes pour moi que la vérité. Puissiez-vous me toucher et me plaire jusque dans mes derniers instants!

Les ouvrages qui nous restent sous le nom d'Orphée, ceux qui parurent au commencement de l'ère chrétienne, au milieu de la dissension des chrétiens, des juifs et des philosophes païens, sont tous supposés : ils ont été répandus, ou par des juifs qui cherchaient à se mettre en considération parmi les gentils; ou par des chrétiens qui ne dédaignaient pas de recourir à cette petite ruse, pour donner à leurs dogmes absurdes du poids aux yeux des philosophes; ou par des philosophes même, qui s'en servaient pour appuyer leurs opinions de quelque grande autorité. On faisait un mauvais livre; on y insérait ces dogmes qu'on voulait accréditer, et l'on écrivait à la tête le nom d'un auteur célèbre : mais la contradiction de ces différents ouvrages rendait la fourberie manifeste.

Musée fut disciple d'Orphée; il eut les mêmes talents et la même philosophie; et il obtint chez les *Grecs* les mêmes succès et les mêmes honneurs. On lui attribue l'invention de la sphère; mais on la revendique en faveur d'Atlas et d'Anaximandre. Le poëme de Léandre et de Héro, et l'hymne qui porte le nom de *Musée*, ne sont pas de lui; tandis que des auteurs disent qu'il est mort à Phalère, d'autres assurent qu'il n'a jamais existé. La plupart de ces hommes anciens, qui faisaient un si grand secret de leurs connaissances, ont réussi jusqu'à rendre leur existence même douteuse.

Thamyris succède à Musée dans l'histoire fabuleuse; il remporte le prix aux jeux pythiens, défie les muses au combat du chant, en est vaincu, et puni par la perte de la vue et l'oubli de ses talents. On a dit de Thamyris ce qu'Ovide a dit d'Orphée :

> Ille etiam Thracum populis fuit auctor, amorem
> In teneros transferre mares; citraque juventam
> Ætatis breve ver, et primos carpere flores.
>
> *Métam.*, x, vers 83-85.

Voilà un vilain art bien contesté!

Amphion, contemporain de Thamyris, ajoute trois cordes à la lyre d'Orphée; il adoucit les mœurs des Thébains. Trois choses, dit Julien, le rendirent grand poëte : l'étude de la philosophie, le génie et l'oisiveté.

Mélampe, qui parut après Amphion, fut théologien, philo-

sophe, poëte et médecin; on lui éleva des temples après sa mort, pour avoir guéri les filles de Prætus de la fureur utérine. On dit que ce fut avec l'ellébore.

Hésiode, successeur de Mélampe, fut contemporain et rival d'Homère. Nous laisserons les particularités de sa vie, qui sont assez incertaines, et nous donnerons l'analyse de sa théogonie.

Le Chaos, dit Hésiode, était avant tout; la Terre fut après le Chaos; et après la Terre, le Tartare dans les entrailles de la Terre : alors l'Amour naquit, l'Amour, le plus ancien et le plus beau des immortels. Le Chaos engendra l'Érèbe et la Nuit; la Nuit engendra l'Air et le Jour; la Terre engendra le Ciel, la Mer et les Montagnes; le Ciel et la Terre s'unirent, et ils engendrèrent l'Océan, des fils, des filles; et après ces enfants, Saturne, les Cyclopes, Bronte, Stérope et Argé, fabricateurs de foudres; et après les Cyclopes, Cotté, Briare et Gygès.

Dès le commencement, les enfants de la Terre et du Ciel se brouillèrent avec le Ciel, et se tinrent cachés dans les entrailles de la Terre. La Terre irrita ses enfants contre son époux, et Saturne coupa les testicules au Ciel. Le sang de la blessure tomba sur la Terre, et produisit les Géants, les Nymphes et les Furies. Des testicules jetés dans la mer, naquit une déesse autour de laquelle les Amours se rassemblèrent : c'était Vénus. Le Ciel prédit à ses enfants qu'il serait vengé. La Nuit engendra le Destin, Némésis, les Hespérides, la Fraude, la Dispute, la Haine, l'Amitié, Momus, le Sommeil, la troupe légère des Songes, la Douleur et la Mort.

La Dispute engendra les Travaux, la Mémoire, l'Oubli, les Guerres, les Meurtres, le Mensonge et le Parjure. La Mer engendra Nérée, le juste et véridique Nérée; et après lui, des fils et des filles qui engendrèrent toutes les races divines.

L'Océan et Thétis eurent trois mille enfants. Rhéa fut la mère de la Lune, de l'Aurore et du Soleil. Le Styx, fils de l'Océan, engendra Zélus, Nicé, la Force et la Violence qui furent toujours assises à côté de Jupiter. Phébé et Cæus engendrèrent Latone, Astérie et Hécate, que Jupiter honora par-dessus toutes les immortelles. Rhéa eut de Saturne : Vesta, Cérès, Pluton, Neptune et Jupiter, père des dieux et des hommes. Saturne, qui savait qu'un de ses enfants le détrônerait un jour, les

mange à mesure qu'ils naissent; Rhéa, conseillée par la Terre et par le Ciel, cache Jupiter, le plus jeune, dans un antre de l'île de Crète, etc.

Voilà ce qu'Hésiode nous a transmis en très-beaux vers, le tout mêlé de plusieurs autres rêveries grecques. *Voyez* dans Brucker, tome premier, page 417, le commentaire qu'on a fait sur ces rêveries. Si l'on s'en est servi pour cacher quelques vérités, il faut avouer qu'on y a bien réussi. Si Hésiode pouvait revenir au monde, et qu'il entendît seulement ce que les chimistes voient dans la fable de Saturne, je crois qu'il serait bien surpris. De temps immémorial, les planètes et les métaux ont été désignés par les mêmes noms. Entre les métaux, Saturne est le plomb. Saturne dévore presque tous ses enfants; et pareillement le plomb attaque la plupart des substances métalliques : pour le guérir de cette avidité cruelle, Rhéa lui fait avaler une pierre; et le plomb uni avec les pierres se vitrifie, et ne fait plus rien aux métaux qu'il attaquait, etc. Je trouve dans ces sortes d'explications beaucoup d'esprit et peu de vérité.

Une réflexion qui se présente à la lecture du poëme d'Hésiode, qui a pour titre : *Des Jours et des Travaux*, c'est que, dans ces temps, la pauvreté était un vice; le pain ne manquait qu'aux paresseux; et cela devait être dans tout État bien gouverné.

On cite encore parmi les théogonistes et les fondateurs de la philosophie fabuleuse des *Grecs*, Épiménide de Crète et Homère.

Épiménide ne fut pas inutile à Solon, dans le choix des lois qu'il donna aux Athéniens. Tout le monde connaît le long sommeil d'Épiménide; c'est, selon toute apparence, l'allégorie d'une longue retraite.

Homère, théologien, philosophe et poëte, écrivit environ 900 ans avant l'ère chrétienne. Il imagina la ceinture de Vénus, et il fut le père des Grâces. Ses ouvrages ont été bien attaqués et bien défendus. Il y a deux mots de deux hommes célébres, que je comparerais volontiers. L'un disait qu'Homère n'avait pas vingt ans à être lu; l'autre, que la religion n'avait pas cent ans à durer. Il me semble que le premier de ces mots marque un défaut de philosophie et de goût; et le second, un défaut de philosophie et de foi.

Voilà ce que nous avons pu rassembler de supportable sur la philosophie fabuleuse des *Grecs*. Passons à leur philosophie politique.

Philosophie politique des Grecs. La religion, l'éloquence, la musique et la poésie avaient préparé les peuples de la Grèce à recevoir le joug de la législation; mais ce joug ne leur était pas encore imposé. Ils avaient quitté le fond des forêts; ils étaient rassemblés; ils avaient construit des habitations, et élevé des autels; ils cultivaient la terre, et sacrifiaient aux dieux : du reste, sans conventions qui les liassent entre eux, sans chefs auxquels ils se fussent soumis d'un consentement unanime, quelques notions vagues du juste et de l'injuste étaient toute la règle de leur conduite : et s'ils étaient retenus, c'était moins par une autorité publique que par la crainte du ressentiment particulier. Mais, qu'est-ce que cette crainte? qu'est-ce même que celle des dieux? qu'est-ce que la voix de la conscience, sans l'autorité et la menace des lois? Les lois ! les lois ! voilà la seule barrière qu'on puisse élever contre les passions des hommes; c'est la volonté générale qu'il faut opposer aux volontés particulières : et sans un glaive qui se meuve également sur la surface d'un peuple, et qui tranche ou fasse baisser les têtes audacieuses qui s'élèvent, le faible demeure exposé à l'injure du plus fort; le tumulte règne, et le crime avec le tumulte; et il vaudrait mieux, pour la sûreté des hommes, qu'ils fussent épars, que d'avoir les mains libres et d'être voisins. En effet, que nous offre l'histoire des premiers temps policés de la Grèce? Des meurtres, des rapts, des adultères, des incestes, des parricides : voilà les maux auxquels il fallait remédier, lorsque Zaleucus parut. Personne n'y était plus propre par ses talents et moins par son caractère : c'était un homme dur; il avait été pâtre et esclave; et il croyait qu'il fallait commander aux hommes comme à des bêtes, et mener un peuple comme un troupeau.

Si un Européen avait à donner des lois à nos sauvages du Canada, et qu'il eût été témoin des excès auxquels ils se portent dans l'ivresse, la première idée qui lui viendrait, ce serait de leur interdire l'usage du vin. Ce fut aussi la première loi de Zaleucus : il condamna l'adultère à avoir les yeux crevés; et son fils ayant été convaincu de ce crime, il lui fit arracher un

œil, et se fit arracher l'autre. Il attacha tant d'importance à la législation, qu'il ne permit à qui que ce fût d'en parler qu'en présence de mille citoyens, et qu'avec la corde au cou. Ayant transgressé, dans un temps de guerre, la loi par laquelle il avait décerné la peine de mort contre celui qui paraîtrait en armes dans les assemblées du peuple, il se punit lui-même en s'ôtant la vie. On attribue la plupart de ces faits, les uns à Charondas, les autres à Dioclès de Syracuse. Quoi qu'il en soit, ils n'en montrent pas moins combien on exigeait de respect pour les lois, et quel danger on trouvait à en abandonner l'examen aux particuliers.

Charondas de Catane s'occupa de la politique, et dictait ses lois dans le temps que Zaleucus faisait exécuter les siennes. Les fruits de sa sagesse ne demeurèrent pas renfermés dans sa patrie; plusieurs contrées de l'Italie et de la Sicile en profitèrent.

Ce fut alors que Triptolème poliça les villes d'Éleusine; mais toutes ces institutions s'abolirent avec le temps.

Dracon les recueillit, et y ajouta ce qui lui fut suggéré par son humeur féroce. On a dit de lui que ce n'était point avec de l'encre, mais avec du sang qu'il avait écrit ses lois.

Solon mitigea le système politique de Dracon; et l'ouvrage de Solon fut perfectionné dans la suite par Thésée, Clisthène, Démétrius de Phalère, Hipparque, Pisistrate, Périclès, Sophocle, et d'autres génies du premier ordre.

Le célèbre Lycurgue parut dans le courant de la première olympiade. Il était réservé à celui-ci d'assujettir tout un peuple à une espèce de règle monastique. Il connaissait les gouvernements de l'Égypte. Il n'écrivit point ses lois. Les souverains en furent les dépositaires; et ils purent, selon les circonstances, les étendre, les restreindre ou les abroger sans inconvénient : cependant elles étaient le sujet des chants de Tyrtée de Terpandre, et des autres poëtes du temps.

Rhadamante, celui qui mérita par son intégrité la fonction de juge aux enfers, fut un des législateurs de la Crète. Il rendit ses institutions respectables, en les proposant au nom de Jupiter : il porta la crainte des dissensions que le culte peut exciter, ou la vénération pour les dieux, jusqu'à défendre d'en prononcer le nom.

Minos fut le successeur de Rhadamante, l'émule de sa justice en Crète, et son collègue aux enfers. Il allait consulter Jupiter dans les antres du mont Ida, et c'est de là qu'il rapportait aux peuples, non ses ordonnances, mais les volontés des dieux.

Les sages de la Grèce succédèrent aux législateurs. La vie de ces hommes, si vantés pour leur amour de la vertu et de la vérité, n'est souvent qu'un tissu de mensonges et de puérilités, à commencer par l'historiette de ce qui leur mérita le titre de *sages*.

De jeunes Ioniens rencontrent des pêcheurs de Milet; ils en achètent un coup de filet; on tire le filet, et l'on trouve parmi des poissons un trépied d'or. Les jeunes gens prétendent avoir tout acheté, et les pêcheurs n'avoir vendu que le poisson. On s'en rapporte à l'oracle de Delphes, qui adjuge le trépied au plus sage des *Grecs*. Les Milésiens l'offrent à Thalès; le sage Thalès le transmet au sage Bias; le sage Bias, à Pittacus; Pittacus, à un autre sage; et celui-ci à Solon, qui restitua à Apollon le titre de *sage* et le trépied.

La Grèce eut sept sages. On entendait alors par un *sage* un homme capable d'en conduire d'autres. On est d'accord sur le nombre, mais on varie sur les personnages. Thalès, Solon, Chilon, Pittacus, Bias, Cléobule et Périandre sont le plus généralement reconnus. Les *Grecs*, ennemis du despotisme et de la tyrannie, ont substitué à Périandre, les uns Myson, les autres Anacharsis. Nous allons commencer par Myson.

Myson naquit dans un bourg obscur. Il suivit le genre de vie de Timon et d'Apémante, se garantit de la vanité ridicule des *Grecs*, encouragea ses concitoyens à la vertu, plus encore par son exemple que par ses discours, et fut véritablement un sage.

Thalès fut le fondateur de la secte Ionique. Nous renvoyons l'abrégé de sa vie à l'article IONIQUE (SECTE), où nous ferons l'histoire de ses opinions.

Solon succéda à Thalès. Malgré la pauvreté de sa famille, il jouit de la plus grande considération. Il descendait de Codrus. Exécestide, pour réparer une fortune que sa prodigalité avait épuisée, jeta Solon, son fils, dans le commerce. La connaissance des hommes et des lois fut la principale richesse que le philo-

sophe rapporta des voyages que le commerçant entreprit. Il eut pour la poésie un goût excessif, qu'on lui a reproché. Personne ne connut aussi bien l'esprit léger et les mœurs frivoles de ses concitoyens, et n'en sut mieux profiter. Les Athéniens désespérant, après plusieurs tentatives inutiles, de recouvrer Salamine, décernèrent la peine de mort contre celui qui oserait proposer derechef cette expédition. Solon trouva la loi honteuse et nuisible. Il contrefit l'insensé ; et, le front ceint d'une couronne, il se présenta sur une place publique, et se mit à réciter des élégies qu'il avait composées. Les Athéniens se rassemblent autour de lui ; on écoute ; on applaudit ; il exhorte à reprendre la guerre contre Salamine ; Pisistrate l'appuie ; la loi est révoquée ; on marche contre les habitants de Mégare ; ils sont défaits, et Salamine est recouvrée. Il s'agissait de prévenir l'ombrage que ce succès pouvait donner aux Lacédémoniens, et l'alarme que le reste de la Grèce en pouvait prendre ; Solon s'en chargea, et y réussit : mais ce qui mit le comble à sa gloire, ce fut la défaite des Cirrhéens, contre lesquels il conduisit ses compatriotes, et qui furent sévèrement châtiés du mépris qu'ils avaient affecté pour la religion.

Ce fut alors que les Athéniens se divisèrent sur la forme du gouvernement : les uns inclinaient pour la démocratie, d'autres pour l'oligarchie, ou quelque administration mixte. Les pauvres étaient obérés au point que les riches, devenus maîtres de leurs biens et de leur liberté, l'étaient encore de leurs enfants : ceux-ci ne pouvaient plus supporter leur misère ; ce trouble pouvait avoir des suites fâcheuses ; il y eut des assemblées. On s'adressa d'une voix générale à Solon ; et il fut chargé d'arrêter l'État sur le penchant de sa ruine. On le créa archonte, la troisième année de la quarante-sixième olympiade ; il rétablit la police et la paix dans Athènes ; il soulagea les pauvres, sans trop mécontenter les riches ; il divisa le peuple en tribus ; il institua des chambres de judicature ; il publia ses lois, et, employant alternativement la persuasion et la force, il vint à bout des obstacles qu'elles rencontrèrent. Le bruit de sa sagesse pénétra jusqu'au fond de la Scythie, et attira dans Athènes Anacharsis et Toxaris, qui devinrent ses admirateurs, ses disciples et ses amis.

Après avoir rendu à sa patrie ce dernier service, il s'en

exila. Il crut que son absence était nécessaire pour accoutumer ses concitoyens, qui le fatiguaient sans cesse de leurs doutes, à interpréter eux-mêmes ses lois. Il alla en Égypte, où il fit connaissance avec Psénophe; et dans la Crète, où il fut utile au souverain par ses conseils. Il visita Thalès; il vit les autres sages; il conféra avec Périandre et il mourut en Chypre, âgé de quatre-vingts ans. Le désir d'apprendre, qui l'avait consumé pendant toute sa vie, ne s'éteignit qu'avec lui. Dans ses derniers moments, il était encore environné de quelques amis, avec lesquels il s'entretenait des sciences qu'il avait tant chéries.

Sa philosophie pratique était simple; elle se réduisait à un petit nombre de maximes communes, telles que celles-ci : ne s'écarter jamais de la raison; n'avoir aucun commerce avec le méchant; méditer les choses utiles; éviter le mensonge; être fidèle ami; en tout considérer la fin. C'est ce que nous disons à nos enfants; mais tout ce qu'on peut faire dans l'âge mur, c'est de pratiquer les leçons qu'on a reçues dans l'enfance.

Chilon de Lacédémone fut élevé à l'éphorat sous Eutydème. Il n'y eut guère d'homme plus juste. Parvenu à une extrême vieillesse, la seule faute qu'il se reprochait était une faiblesse d'amitié qui avait soustrait un coupable à la sévérité des lois. Il était patient, et il répondait à son frère indigné de la préférence que le peuple lui avait accordée pour la magistrature : *Tu ne sais pas supporter une injure; et je le sais, moi.* Ses mots sont laconiques. *Connais-toi. Rien de trop. Laisse en repos les morts* : sa vie fut d'accord avec ses maximes. Il mourut de joie, en embrassant son fils qui sortait vainqueur des jeux olympiques.

Pittacus naquit à Lesbos, dans la trente-deuxième olympiade. Encouragé par les frères du poëte Alcée, et brûlant par lui-même du désir d'affranchir sa patrie, il débuta par l'exécution de ce dessein périlleux. En reconnaissance de ce service, ses concitoyens le nommèrent général dans la guerre contre les Athéniens. Pittacus proposa à Phrinon, qui commandait l'ennemi, d'épargner le sang de tant d'honnêtes gens qui marchaient à leur suite, et de finir la querelle des deux peuples par un combat singulier. Le défi fut accepté. Pittacus enveloppa Phrinon dans un filet de pêcheur qu'il avait placé sur son bouclier, et le tua.

Dans la répartition des terres, on lui en accorda autant qu'il en voudrait ajouter à ses domaines; il ne demanda que ce qu'il en pourrait renfermer sous le jet d'un dard, et n'en retint que la moitié. Il prescrivit de bonnes lois à ses concitoyens. Après la paix, ils réclamèrent l'autorité qu'ils lui avaient confiée; et il la leur résigna. Il mourut âgé de soixante-dix ans, après avoir passé les dix dernières années de sa vie dans la douce obscurité d'une vie privée. Il n'y a presque aucune vertu dont il n'ait mérité d'être loué. Il montra surtout l'élévation de son âme, dans le mépris des richesses de Crésus; sa fermeté, dans la manière dont il apprit la mort imprévue de son fils; et sa patience, en supportant sans murmure les hauteurs d'une femme impérieuse.

Bias de Priène fut un homme rempli d'humanité; il racheta les captives Messéniennes, les dota, et les rendit à leurs parents. Tout le monde sait sa réponse à ceux qui lui reprochaient de sortir les mains vides de sa ville abandonnée au pillage de l'ennemi : *J'emporte tout avec moi*. Il fut orateur célèbre, et grand poëte. Il ne se chargea jamais d'une mauvaise cause; il se serait cru déshonoré, s'il eût employé sa voix à la défense du crime et de l'injustice. Nos gens de palais n'ont pas cette délicatesse. Il comparait les sophistes aux oiseaux de nuit, dont la lumière blesse les yeux : il expira à l'audience, entre les bras de ses parents, à la fin d'une cause qu'il venait de gagner.

Cléobule de Linde, ville de l'île de Rhodes, avait été remarqué par sa force et par sa beauté, avant que de l'être par sa sagesse. Il alla s'instruire en Égypte. L'Égypte a été le séminaire de tous les grands hommes de la Grèce. Il eut une fille appelée *Eumétide* ou *Cléobuline*, qui fit honneur à son père. Il mourut âgé de soixante-dix ans, après avoir gouverné ses concitoyens avec douceur.

Périandre, le dernier des sages, serait bien indigne de ce titre, s'il avait mérité la plus petite partie des injures que les historiens lui ont dites : son grand crime, à ce qu'il paraît, fut d'avoir exercé la souveraineté absolue dans Corinthe. Telle était l'aversion des *Grecs* pour tout ce qui sentait le despotisme, qu'ils ne croyaient pas qu'un monarque pût avoir l'ombre de la vertu : cependant, à travers leurs invectives, on voit que Périandre se montra grand dans la guerre et pendant la paix;

et qu'il ne fut déplacé ni à la tête des affaires, ni à la tête des armées; il mourut âgé de quatre-vingts ans, la quatrième année de la quarante-huitième olympiade; nous renvoyons à l'histoire de la Grèce pour le détail de sa vie.

Nous pourrions ajouter à ces hommes, Ésope, Théognis, Phocylide, et presque tous les poëtes dramatiques; la fureur des *Grecs* pour les spectacles donnait à ces auteurs une influence sur le gouvernement, dont nous n'avons pas d'idée.

Nous terminerons cet abrégé de la *philosophie politique des Grecs* par une question. Comment est-il arrivé à la plupart des sages de la Grèce de laisser un si grand nom, après avoir fait de si petites choses? Il ne reste d'eux aucun ouvrage important, et leur vie n'offre aucune action éclatante; on conviendra que l'immortalité ne s'accorde pas de nos jours à si bas prix. Serait-ce que l'utilité générale, qui varie sans cesse, étant toutefois la mesure constante de notre admiration, nos jugements changent avec les circonstances? Que fallait-il aux *Grecs* à peine sortis de la barbarie? des hommes d'un grand sens, fermes dans la pratique de la vertu, au-dessus de la séduction des richesses et des terreurs de la mort; et c'est ce que leurs sages ont été: mais aujourd'hui c'est par d'autres qualités qu'on laissera de la réputation après soi ; c'est le génie, et non la vertu, qui fait nos grands hommes. La vertu obscure parmi nous n'a qu'une sphère étroite et petite dans laquelle elle s'exerce; il n'y a qu'un être privilégié dont la vertu pourrait influer sur le bonheur général, c'est le souverain ; le reste des honnêtes gens meurt, et l'on n'en parle plus : la vertu eut le même sort chez les *Grecs*, dans les siècles suivants.

De la philosophie sectaire des Grecs. Combien ce peuple a changé ! Du plus stupide des peuples il est devenu le plus délié; du plus féroce, le plus poli : ses premiers législateurs, ceux que la nation a mis au nombre de ses dieux, et dont les statues décorent ses places publiques et sont révérées dans ses temples, auraient bien de la peine à reconnaître les descendants de ces sauvages hideux qu'ils arrachèrent, il n'y a qu'un moment, du fond des forêts et des antres.

Voici le coup d'œil sous lequel il faut maintenant considérer les *Grecs*, surtout dans Athènes.

Une partie, livrée à la superstition et au plaisir, s'échappe

le matin d'entre les bras des plus belles courtisanes du monde, pour se répandre dans les écoles des philosophes et remplir les gymnases, les théâtres et les temples; c'est la jeunesse et le peuple : une autre, tout entière aux affaires de l'État, médite de grandes actions et de grands crimes; ce sont les chefs de la république, qu'une populace inquiète immole successivement à sa jalousie : une troupe, moitié sérieuse et moitié folâtre, passe son temps à composer des tragédies, des comédies, des discours éloquents et des chansons immortelles, et ce sont les rhéteurs et les poëtes : cependant un petit nombre d'hommes tristes et querelleurs décrient les dieux, médisent des mœurs de la nation, relèvent les sottises des grands, et se déchirent entre eux; ce qu'ils appellent *aimer la vertu et chercher la vérité;* ce sont les philosophes qui sont de temps en temps persécutés et mis en fuite par les prêtres et les magistrats.

De quelque côté qu'on jette les yeux dans la Grèce, on y rencontre l'empreinte du génie ; le vice à côté de la vertu, la sagesse avec la folie, la mollesse avec le courage; les arts, les travaux, la volupté, la guerre et les plaisirs; mais n'y cherchez pas l'innocence, elle n'y est pas.

Des barbares jetèrent dans la Grèce le premier germe de la philosophie; ce germe ne pouvait tomber dans un terrain plus fécond; bientôt il en sortit un arbre immense dont les rameaux, s'étendant d'âge en âge et de contrées en contrées, couvrirent successivement toute la surface de la terre : on peut regarder l'école Ionienne et l'école de Samos comme les tiges principales de cet arbre.

De la secte Ionique. Thalès en fut le chef. Il introduisit dans la philosophie la méthode scientifique, et mérita le premier d'être appelé *philosophe,* à prendre ce mot dans l'acception qu'il a parmi nous : il eut un grand nombre de sectateurs; il professa les mathématiques, la métaphysique, la théologie, la morale, la physique et la cosmologie; il regarda les phénomènes de la nature, les uns comme causes, les autres comme effets, et chercha à les enchaîner : Anaximandre lui succéda; Anaximène à Anaximandre ; Anaxagoras à celui-ci ; Diogène Apolloniate à Anaxagoras, et Archélaüs à Diogène. *Voyez* IONIQUE (SECTE).

La secte Ionique donna naissance au socratisme et au péripatétisme.

Du Socratisme. Socrate, disciple d'Archélaüs, Socrate, qui fit descendre du ciel la philosophie, se renferma dans la métaphysique, la théologie et la morale ; il eut pour disciples Xénophon, Platon, Aristoxène, Démétrius de Phalère, Panétius, Callisthène, Satyrus, Eschine, Criton, Cimon, Cébès et Timon le misanthrope. *Voyez* SOCRATISME.

La doctrine de Socrate donna naissance au cyrénaïsme, sous Aristippe ; au mégarisme, sous Euclide ; à la secte éliaque, sous Phédon ; à la secte académique, sous Platon ; et au cynisme, sous Antisthène.

Du Cyrénaïsme. Aristippe enseigna la logique et la morale : il eut pour sectateurs Arété, Égésias, Annicéris, l'athée Théodore, Évémère et Bion le Boristhénite. *Voyez* CYRÉNAÏSME.

Du Mégarisme. Euclide de Mégare, sans négliger les parties de la philosophie socratique, se livra particulièrement à l'étude des mathématiques : il eut pour sectateurs Eubulide, Alexine, Euphane, Apollonius, Cronus, Diodore et Stilpon. *Voyez* MÉGARISME.

De la secte Éliaque et Érétriaque. La doctrine de Phédon fut la même que celle de son maître : il eut pour disciples Ménédème et Asclépiade.

Du Platonisme. Platon fonda la secte académique ; on y professa presque toutes les sciences, les mathématiques, la géométrie, la dialectique, la métaphysique, la psychologie, la morale, la politique, la théologie et la physique.

Il y eut trois Académies : l'Académie première ou ancienne, sous Speusippe, Xénocrate, Polémon, Cratès, Crantor ; l'Académie seconde ou moyenne, sous Archytas et Lacyde ; l'Académie nouvelle ou troisième, quatrième et cinquième, sous Carnéade, Clitomaque, Philon, Charmidas et Antiochus. *Voyez* PLATONISME.

Du Cynisme. Antisthène ne professa que la morale : il eut pour sectateurs Diogène, Onésicrite, Maxime, Cratès, Hipparchia, Métrocle, Ménédème et Ménippe. *Voyez* CYNISME.

Le cynisme donna naissance au stoïcisme ; cette secte eut pour chef Zénon, disciple de Cratès.

Du Stoïcisme. Zénon professa la logique, la métaphysique, la théologie et la morale : il eut pour sectateurs Persée, Ariston de Chio, Hérille, Sphère, Athénodore, Cléanthe, Chrysippe, Zé-

non de Tarse, Diogène le Babylonien, Antipater de Tarse, Panétius, Posidonius et Jason. *Voyez* STOÏCISME.

Du Péripatétisme. Aristote en est le fondateur. Montaigne a dit de celui-ci, qu'il n'y a point de pierres qu'il n'ait remuées. Aristote écrivit sur toutes sortes de sujets, et presque toujours en homme de génie ; il professa la logique, la grammaire, la rhétorique, la poétique, la métaphysique, la théologie, la morale, la politique, l'histoire naturelle, la physique, la cosmologie : il eut pour sectateurs Théophraste, Straton de Lampsaque, Lycon, Ariston, Critolaüs, Diodore, Dicéarque, Eudème, Héraclide de Pont, Phanion, Démétrius de Phalère et Hiéronimus de Rhodes. *Voyez* ARISTOTÉLISME et PÉRIPATÉTISME.

De la secte samienne. Pythagore en est le fondateur ; on y enseigna l'arithmétique, ou plus généralement la science des nombres ; la géométrie, la musique, l'astronomie, la théologie, la médecine et la morale. Pythagore eut pour sectateurs Thélauge son fils, Aristée, Mnésarque, Ecphante, Hypon, Empédocle, Épicharme, Ocellus, Timée, Archytas de Tarente, Alcméon, Hippase, Philolaüs et Eudoxe. *Voyez* PYTHAGORISME.

On rapporte à l'école de Samos la secte éléatique, l'héraclitisme, l'épicuréisme et le pyrrhonisme ou scepticisme.

De la secte éléatique. Xénophane en est le fondateur : il enseigna la logique, la métaphysique et la physique : il eut pour disciples Parménide, Mélisse, Zénon d'Élée, Leucippe, qui changea toute la philosophie de la secte, négligeant la plupart des matières qu'on y agitait, et se renfermant dans la physique. Il eut pour sectateurs Démocrite, Protagoras et Anaxarque. *Voyez* ÉLÉATIQUE (SECTE).

De l'Héraclitisme. Héraclite professa la logique, la métaphysique, la théologie et la morale ; il eut pour disciple Hippocrate, qui, seul, en valait un grand nombre d'autres. *Voyez* HÉRACLITISME.

De l'Épicuréisme. Épicure enseigna la dialectique, la théologie, la morale et la physique : il eut pour sectateurs Métrodore, Polyène, Hermage, Mus, Timocrate, Diogène de Tarse, Diogène de Séleucie et Apollodore. *Voyez* ÉPICURÉISME.

Du Pyrrhonisme ou *Scepticisme.* Pyrrhon n'enseigna qu'à douter : il eut pour sectateurs Timon et Énésidème. *Voyez* PYRRHONISME et SCEPTICISME.

Voilà quelle fut la filiation des différentes sectes qui partagèrent la Grèce, les chefs qu'elles ont eus, les noms des principaux sectateurs, et les matières dont ils se sont occupés : on trouvera aux articles cités l'exposition de leurs sentiments et l'histoire abrégée de leurs vies.

Une observation qui se présente naturellement à l'aspect de ce tableau, c'est qu'après avoir beaucoup étudié, réfléchi, écrit, disputé, les philosophes de la Grèce finissent par se jeter dans le pyrrhonisme. Quoi donc! serait-il vrai que l'homme est condamné à n'apprendre qu'une chose avec beaucoup de peine? c'est que son sort est de mourir sans avoir rien su.

Consultez, sur les progrès de la *philosophie des Grecs*, hors de leurs contrées, les articles des différentes sectes, les articles de l'histoire de la philosophie en général, de la philosophie des Romains sous la république et sous les empereurs, de la philosophie des Orientaux, de la philosophie des Arabes, de la philosophie des chrétiens, de la philosophie des Pères de l'Église, de la philosophie des chrétiens d'Occident, des scholastiques, de la philosophie Parménidéenne, etc. ; vous verrez que cette philosophie s'étendit également par les victoires et les défaites des *Grecs*.

Nous ne pouvons mieux terminer ce morceau que par un endroit de Plutarque qui montre combien Alexandre était supérieur en politique à son précepteur, qui fait assez l'éloge de la saine philosophie, et qui peut servir de leçon aux rois.

« La police, ou forme de gouvernement d'Estat tant estimé, que Zenon, le fondateur et premier aucteur de la secte des philosophes stoïques, a imaginée, tend presque toute à ce seul point en somme, que nous, c'est-à-dire les hommes en general, ne vivions point divisez par villes, peuples et nations ; estant tous separez par loix, droicts et coustumes particulieres, ains que nous estimions tous hommes, noz bourgeois et noz citoiens ; et qu'il n'y ait que une sorte de vie, comme il n'y a que un monde, ne plus ne moins que si ce fust un mesme troupeau paissant soubs mesme berger en pastis commun. Zenon a escript cela comme un songe, ou une idée d'une police et de loix philosophiques qu'il avait imaginée et formée en son cerveau ; mais Alexandre a mis en réalle execution ce que l'autre avait figure par escript : car il ne feit pas comme Aristote, son precepteur

luy conseilloit, qu'il se portast envers les *Grecs* comme pere, et envers les Barbares comme seigneur, et qu'il eust soing des uns comme de ses amis et de ses parens, et se servist des aultres comme de plantes ou d'animaux; en quoy faisant, il eust remply son empire de bannissemens, qui sont tousiours occultes semences de guerres, et factions et partialitez fort dangereuses : ains estimant estre envoyé du ciel comme un commun reformateur, gouverneur et reconciliateur de l'univers, ceux qu'il ne peut assembler par remontrances de la raison il les contraignit par force d'armes et assemblant le tout en un de tous costez en les faisant boire tous, par maniere de dire, en une mesme coupe d'amitié, et meslant ensemble les vies, les mœurs, les mariages et façons de vivre ; il commanda à tous hommes vivans d'estimer la terre habitable, estre leur païs ; et son camp, en estre le chasteau et le donjon, tous les gens de bien parens les uns des autres, et les meschans seuls, estrangers. Au demourant que le *Grec* et le Barbare ne seroient point distinguez par le manteau, ny à la façon de la targue ou au cimeterre, ou par le haut chappeau ; ains remarquez et discernez, le *Grec* à la vertu, et le Barbare au vice, en reputant tous les vertueux *Grecs* et tous les vicieux *Barbares*; en estimant au demourant les habillemens communs, les tables communes, les mariages, les façons de vivre, estans tous unis par meslange de sang et communion d'enfans, etc. [1] »

Telle fut la politique d'Alexandre, par laquelle il ne se montra pas moins grand homme d'État qu'il ne s'était montré grand capitaine par ses conquêtes. Pour accréditer cette politique parmi les peuples, il appela à sa suite les philosophes les plus célèbres de la Grèce; il les répandit chez les nations à mesure qu'il les subjuguait. Ceux-ci plièrent la religion des vainqueurs à celle des vaincus, et les disposèrent à recevoir leurs sentiments, en leur dévoilant ce qu'ils avaient de commun avec leurs propres opinions. Alexandre lui-même ne dédaigna pas de conférer avec les hommes qui avaient quelque réputation de sagesse chez les Barbares ; et il rendit par ce moyen la marche de la philosophie presque aussi rapide que celle de ses armes.

GRONDEUR, adj. (*Morale.*), espèce d'homme inquiet et mé-

1. Plutarque, *OEuvres morales*, tome Ier, *De la fortune d'Alexandre.* (D.)

content qui exhale sa mauvaise humeur en paroles. L'habitude de *gronder* est un vice domestique, attaché à la complexion du tempérament plutôt qu'au caractère de l'esprit. Quoiqu'il semble appartenir aux vieillards comme un apanage de faiblesse et comme un reste d'autorité qui expire avec un long murmure, il est pourtant de tous les âges. Eraste naquit avec une bile prompte à fermenter et à s'enflammer. Dans les langes, il poussait des cris perpétuels qui déchiraient les entrailles maternelles, sans qu'on vît la cause de ses souffrances. Au sortir du berceau, il pleurait quand on lui avait refusé quelque jouet; et dès qu'il l'avait obtenu, il le rejetait. Si quelqu'un l'avait pris en tombant de ses mains, il aurait encore pleuré jusqu'à ce qu'on le lui eût rendu. A peine sut-il former des sons mieux articulés, il ne fit que se plaindre de ses maîtres, et se quereller avec ses compagnons d'étude ou d'exercice, même dans les heures des jeux et des plaisirs. Après beaucoup d'affaires désagréables que lui avaient attirées les écarts de son humeur, rebuté, mais non corrigé, il résolut de prendre une femme pour *gronder* à son aise. Celle-ci, qui était d'une humeur douce, devint aigre auprès d'un mari fâcheux. Il eut des enfants et les gronda toujours, soit avant, soit après qu'il les eût caressés. S'ils portaient la tête haute, ils tournaient mal les pieds; s'ils élevaient la voix, ils rompaient les oreilles; s'ils ne disaient mot, c'étaient des stupides. Apprenaient-ils une langue, ils oubliaient l'autre; cultivaient-ils leurs talents, ils faisaient de la dépense; avaient-ils des mœurs, ils manquaient d'intrigue pour la fortune. Enfin ces enfants devinrent grands, et leur père vieux. Eraste alors se mit tellement en possession de *gronder*, qu'il ne sortit jamais de sa maison sans avoir récapitulé à ses domestiques toutes les fautes qu'il leur avait cent fois reprochées. Mais quand il y rentrait, qu'apportait-il de la ville ou de la campagne? Des cris, des plaintes, des injures, des menaces; une tempête d'autant plus violente qu'elle avait été resserrée et grossie par la contrainte de la bienséance publique et du respect humain. Eraste vit aujourd'hui sans épouse, sans famille, sans domestiques, sans amis, sans société. Cependant Eraste a de la fortune, un cœur généreux et sensible, des vertus et de la probité; mais Eraste est né *grondeur*, il mourra seul.

H

HABITATION, s. f. (*Gram.*), lieu qu'on habite quand on veut. J'ai hérité d'une *habitation* aux champs; c'est là que je me dérobe au tumulte, et que je suis avec moi. On a une maison dans un endroit qu'on n'habite pas; un séjour dans un endroit qu'on n'habite que par intervalle; un domicile dans un endroit qu'on fixe aux autres comme le lieu de sa demeure; une demeure partout où l'on se propose d'être longtemps. Après le séjour assez court et assez troublé que nous faisons sur la terre, un tombeau est notre dernière demeure.

HABITUDE, s. f. (*Morale.*), c'est un penchant acquis par l'exercice des mêmes sentiments, ou par la répétition fréquente des mêmes actions. L'*habitude* instruit la nature, elle la change; elle donne de l'énergie aux sens, de la facilité et de la force aux mouvements du corps et aux facultés de l'esprit; elle émousse le tranchant de la douleur. Par elle, l'absinthe la plus amère ne paraît plus qu'insipide. Elle ravit une partie de leurs charmes aux objets que l'imagination avait embellis: elle donne leur juste prix aux biens dont nos désirs avaient exagéré le mérite; elle ne dégoûte que parce qu'elle détrompe. L'*habitude* rend la jouissance insipide, et rend la privation cruelle.

Quand nos cœurs sont attachés à des êtres dignes de notre estime, quand nous nous sommes livrés à des occupations qui nous sauvent de l'ennui et nous honorent, l'*habitude* fortifie en nous le besoin des mêmes objets, des mêmes travaux; ils deviennent un mode essentiel de notre âme, une partie de notre être. Alors nous ne les séparons plus de notre chimère de bonheur. Il est surtout un plaisir que n'usent ni le temps ni l'*habitude*, parce que la réflexion l'augmente: celui de faire le bien.

On distingue les *habitudes* en *habitudes* du corps et en *habitudes* de l'âme, quoiqu'elles paraissent avoir toutes leur origine dans la disposition naturelle ou contractée des organes du corps; les unes dans la disposition des organes extérieurs, comme les yeux, la tête, les bras, les jambes; les autres dans la disposition des organes intérieurs, comme le cœur, l'estomac, les intestins, les fibres du cerveau. C'est à celles-ci qu'il

est surtout difficile de remédier; c'est un mouvement qui s'excite involontairement; c'est une idée qui se réveille, qui nous agite, nous tourmente et nous entraîne avec impétuosité vers des objets dont la raison, l'âge, la santé, les bienséances et une infinité d'autres considérations nous interdisent l'usage. C'est ainsi que nous recherchons dans la vieillesse avec des mains desséchées, tremblantes et goutteuses et des doigts recourbés, des objets qui demandent la chaleur et la vivacité des sens de la jeunesse. Le goût reste, la chose nous échappe, et la tristesse nous saisit.

Si l'on considère jusqu'où les enfants ressemblent quelquefois à leurs parents, on ne doutera guère qu'il n'y ait des penchants héréditaires. Ces penchants nous portent-ils à des choses honnêtes et louables, on est heureusement né; à des choses déshonnêtes et honteuses, on est malheureusement né.

Les *habitudes* prennent le nom de vertus ou de vices, selon la nature des actions. Faites contracter à vos enfants l'*habitude* du bien. Accoutumez de petites machines à dire la vérité, à étendre la main pour soulager le malheureux, et bientôt elles feront par goût, avec facilité et plaisir, ce qu'elles auront fait en automates. Leurs cœurs innocents et tendres ne peuvent s'émouvoir de trop bonne heure aux accents de la louange.

La force des *habitudes* est si grande, et leur influence s'étend si loin, que si nous pouvions avoir une histoire assez fidèle de toute notre vie, et une connaissance assez exacte de notre organisation, nous y découvririons l'origine d'une infinité de bons et de faux goûts, d'inclinations raisonnables et de folies qui durent souvent autant que notre vie. Qui est-ce-qui connaît bien toute la force d'une idée, d'une terreur jetée de bonne heure dans une âme toute nouvelle ?

On prend l'*habitude* de respirer un certain air et de vivre de certains aliments; on se fait à une sorte de boisson, à des mouvements, des remèdes, des venins, etc.

Un changement subit de ce qui nous est devenu familier à des choses nouvelles est toujours pénible, et quelquefois dangereux, même en passant de ce qui est regardé comme contraire à la santé, à ce que l'expérience nous a fait regarder comme salutaire.

Une sœur de l'Hôtel-Dieu allait chaque année voir sa famille

à Saint-Germain-en-Laye; elle y tombait toujours malade, et elle ne guérissait qu'en revenant respirer l'air de cet hôpital.

En serait-il ainsi des *habitudes* morales? et un homme parviendrait-il à contracter une telle *habitude* du vice, qu'il ne pourrait être que malheureux par l'exercice de la vertu?

Si les organes ont pris l'*habitude* de s'émouvoir à la présence de certains objets, ils s'émouvront malgré tous les efforts de la raison. Pourquoi Hobbes ne pouvait-il passer dans les ténèbres sans trembler et sans voir des revenants? C'est que ses organes prenaient alors involontairement les oscillations de la crainte, auxquelles les contes de sa nourrice les avaient accoutumés.

Le mot *habitude* a plusieurs acceptions différentes; il se prend en médecine pour l'état général de la machine; l'*habitude du corps est mauvaise*. Il est synonyme à *connaissance*; et l'on dit, *il ne faut pas s'absenter longtemps de la cour pour perdre les habitudes qu'on y avait*. Il se dit aussi d'une sorte de timidité naturelle qui donne de l'aversion pour les objets nouveaux; *c'est un homme d'habitude*; *je suis femme d'habitude*; *je n'aime point les nouveaux visages*; il y en a peu de celles-là. On l'emploie quelquefois pour désigner une passion qui dure depuis longtemps, et que l'usage fait sinon respecter, du moins excuser; *c'est une habitude de vingt ans*. *Habitude* a dans les Philosophes quelquefois le même sens que *rapport*; mais alors ils parlent latin en français.

HAINE. s. f. (*Morale*.), sentiment de tristesse et de peine qu'un objet absent ou présent excite au fond de notre cœur. La *haine* des choses inanimées est fondée sur le mal que nous éprouvons, et elle dure quoique la chose soit détruite par l'usage même. La *haine* qui se porte vers les êtres capables de bonheur ou de malheur, est un déplaisir qui naît en nous plus ou moins fortement, qui nous agite et nous tourmente avec plus ou moins de violence, et dont la durée est plus ou moins longue, selon le tort que nous croyons en avoir reçu: en ce sens, la haine de l'homme injuste est quelquefois un grand éloge. Un homme mortel ne doit point nourrir de *haines* immortelles. Le sentiment des bienfaits pénètre mon cœur, l'empreint et le teint, s'il m'est permis de parler ainsi, d'une couleur qui ne s'efface jamais; celui des injures le trouve fermé; c'est de l'eau qui glisse sur un marbre sans s'y attacher. Hommes malheureu-

sement nés, en qui les *haines* sont vivantes, que je vous plains, même dans votre sommeil! vous portez en vous une furie qui ne dort jamais. Si toutes les passions étaient aussi cruelles que la *haine*, le méchant serait assez puni dans ce monde. Si on consulte les faits, on trouvera l'homme plus violent encore et plus terrible dans ses *haines* que dans aucune de ses passions. La *haine* n'est pas plus ingénieuse à nuire que l'amitié ne l'est à servir : on l'a dit ; et c'est peut-être une prudence de la nature. O amour ! ô *haine!* elle a voulu que vous fussiez redoutables, parce que son but le plus grand et le plus universel est la production des êtres et leur conservation. Si on examine les passions de l'homme, on trouvera leur énergie proportionnée à l'intérêt de la nature.

HAIRE, s. f., petit vêtement, tissu de crin, à l'usage des personnes pénitentes qui le portent sur leur chair, et qui en sont affectées d'une manière perpétuellement incommode, sinon douloureuse. Heureux ceux qui peuvent conserver la tranquillité de l'âme, la sérénité, l'affabilité, la douceur, la patience et toutes les vertus qui nous rendent agréables à la société, et cela sous une sensation toujours importune ! Il y a quelquefois plus à perdre pour la bonté à un moment d'humeur déplacée, qu'à gagner par dix ans de *haire*, de discipline et de cilice.

HAMBÉLIENS, s. m. pl. (*Hist. mod.*), une des quatre sectes anciennes du mahométisme. *Hambel* ou *Hambeli*, dont elle a pris son nom, en a été le chef. Mais les opinions des hommes ont leur période, court ordinairement, à moins que la persécution ne se charge de le prolonger. Il ne reste à la secte *hambélienne* que quelques Arabes entêtés, dont le nombre ne tarderait pas à s'accroître, si par quelque travers d'esprit un muphti déterminait le grand seigneur à proscrire l'*hambélianisme* sous peine de la vie.

HAMMON (*Belles-Lettres*), surnom donné à Jupiter, qui sous ce titre était principalement adoré en Libye, où il avait un temple magnifique. Voici ce que Quinte-Curce, au *livre quatrième de son histoire*, nous apprend de la figure sous laquelle Jupiter y était représenté : « Le dieu qu'on adore dans ce temple, dit-il, est fait d'émeraudes et d'autres pierres précieuses ; et depuis la tête jusqu'au nombril, il ressemble à un bélier. Quand on veut le consulter, il est porté par quatre-vingts

prêtres dans une espèce de gondole d'or, d'où pendent des coupes d'argent; il est suivi d'un grand nombre de femmes et de filles qui chantent des hymnes en langue du pays; et le dieu porté par ses prêtres les conduit en leur marquant par quelques mouvements où il veut aller. » Strabon dit qu'il rendait ainsi ses réponses par des signes, c'est-à-dire par quelques mouvements que les prêtres faisaient faire à sa statue; mais ces prêtres expliquaient aussi verbalement la volonté du dieu, comme il arriva lorsque Alexandre alla lui-même le consulter. « Car ce prince s'étant avancé dans le temple, dit son historien, le plus ancien des sacrificateurs l'appela son fils en l'assurant que Jupiter son père lui donnait ce nom, et qu'il lui promettait l'empire du monde. » C'était bien de quoi flatter la vanité et l'ambition de ce conquérant; mais il pensa gâter tout le mystère par une étourderie ; car, oubliant tout à coup sa divine origine, il s'avisa de demander à l'oracle si les meurtriers de son père avaient été punis ; le prêtre se tira habilement de cet embarras. Ces sacrificateurs avaient été pour lors corrompus par les largesses d'Alexandre pour ajuster leurs réponses à ses désirs; mais ils avaient témoigné plus d'intégrité dans une autre occasion où ils étaient venus se plaindre à Sparte contre Lysandre, qui à force de présents avait voulu tirer d'eux des réponses favorables au dessein qu'il méditait de changer l'ordre de la succession royale; et sans doute ce dernier trait n'avait pas peu contribué à accréditer leur oracle.

On n'est pas d'accord sur l'étymologie du nom d'*Hammon* ou *Amnon;* quelques-uns le font venir du grec ἄμμος, *sable*, parce que le temple de Jupiter *Hammon* était situé dans les sables brûlants de la Libye. D'autres le dérivent de l'égyptien *anam*, bélier ; et d'autres veulent qu'*Hammon* signifie le *soleil*, et que les rayons de cet astre soient figurés par les cornes avec lesquelles on représentait Jupiter. Car dans quelques médailles on trouve des têtes de Jupiter, c'est-à-dire un visage humain, avec deux cornes de bélier au-dessous des oreilles.

HANBALITE, s. m. (*Hist. mod.*), nom d'une des quatre sectes reconnues pour orthodoxes dans le musulmanisme; Ahmed Ebn Anbal, qui naquit à Badget l'an 164 de l'égire et 785 de la naissance de Jésus-Christ et qui y mourut l'an 241 de l'égire ou 862 de la naissance de Jésus-Christ, en a été le

chef : il prétendait que le grand prophète monterait un jour sur le trône de Dieu. Je ne crois pas que la vénération ait jamais été portée plus loin dans aucun système de religiòn : voilà Dieu déplacé. Le reste des musulmans se récria contre cette idée, et la regarda comme une impiété. On ne sera pas surpris que cette hérésie ait fait grand bruit. Il ne paraît pas que cette secte soit la même que celle des Hambéliens, malgré la ressemblance des noms. *Voyez* HAMBÉLIENS.

HAR, s. m. (*Hist. mod.*), c'est, chez les Indiens, le nom de la seconde personne divine à sa dixième et dernière incarnation : elle s'est incarnée plusieurs fois, et chaque incarnation a son nom ; elle n'en est pas encore à la dernière. Quand une idée superstitieuse a commencé chez les hommes, on ne sait plus où elle s'arrêtera. Au dernier avénement, tous les sectateurs de la loi de Mahomet seront détruits. *Har* est le nom de cette incarnation finale, à laquelle la seconde personne de la trinité indienne paraîtra sous la forme d'un paon, ensuité sous celle d'un cheval ailé. Voyez le *Dictionnaire de Trévoux* et les *Cérémonies religieuses.*

HARDI, adj. (*Gram.*), épithète qui marque une confiance de l'âme, qui nous présente comme faciles des entreprises qui étonnent les hommes ordinaires et les arrêtent. La différence de la témérité et de la hardiesse consiste dans le rapport qu'il y a entre la difficulté de la chose et les ressources de celui qui la tente. D'où il s'ensuit que tel homme ne se montre que *hardi* dans une conjoncture où un autre mériterait le nom de *téméraire.* Mais on ne juge malheureusement et de la tentative et de l'homme que par l'événement ; et souvent l'on blâme où il faudrait louer, et on loue où il faudrait blâmer. Combien d'entreprises dont le bon ou le mauvais succès n'a dépendu que d'une circonstance qu'il était impossible de prévoir !

Le mot *hardi* a un grand nombre d'acceptions différentes tant au simple qu'au figuré : on dit un discours *hardi*, une action *hardie*, un bâtiment *hardi*. Un bâtiment est *hardi*, lorsque la délicatesse et la solidité de sa construction ne nous paraît pas proportionnée à sa hauteur et à son étendue : un dessinateur, un peintre, un artiste est *hardi*, lorsqu'il n'a pas redouté les difficultés de son art, et qu'il paraît les avoir surmontées sans effort.

HARMONIE, s. f. (*Gram.*). Il se dit de l'ordre général qui règne entre les diverses parties d'un tout, ordre en conséquence duquel elles concourent le plus parfaitement qu'il est possible, soit à l'effet du tout, soit au but que l'artiste s'est proposé : d'où il suit que, pour prononcer qu'il règne une *harmonie* parfaite dans un tout, il faut connaître le tout, ses parties, le rapport de ses parties entre elles, l'effet du tout et le but que l'artiste s'est proposé : plus on connaît de ces choses, plus on est convaincu qu'il y a de l'*harmonie*, plus on y est sensible ; moins on en connaît, moins on est en état de sentir et de prononcer sur l'*harmonie*. Si la première montre qui se fit fût tombée entre les mains d'un paysan, il l'aurait considérée, il aurait aperçu quelque arrangement entre ses parties, il en aurait conclu qu'elle avait son usage ; mais cet usage lui étant inconnu, il ne serait point allé au delà, ou il aurait eu tort. Faisons passer la même machine entre les mains d'un homme plus instruit ou plus intelligent, qui découvre au mouvement uniforme de l'aiguille et aux directions égales du cadran, qu'elle pourrait bien être destinée à mesurer le temps, son admiration croîtra. L'admiration eût été beaucoup plus grande encore, si l'observateur mécanicien eût été en état de se rendre raison de la disposition des parties relatives à l'effet qui lui était connu, et ainsi des autres à qui l'on présentera le même instrument à examiner. Plus une machine sera compliquée, moins nous serons en état d'en juger. S'il arrive dans cette machine compliquée des phénomènes qui nous paraissent contraires à son *harmonie*, moins le tout et sa destination nous sont connus, plus nous devons être réservés à prononcer sur ces phénomènes ; il pourrait arriver que nous prenant pour le terme de l'ouvrage, nous prononçassions bien ce qui serait mal, ou mal ce qui serait bien, ou mal ou bien ce qui ne serait ni l'un ni l'autre. On a transporté le mot d'*harmonie* à l'art de gouverner, et l'on dit, il règne une grande *harmonie* dans cet État ; à la société des hommes, ils vivent dans l'*harmonie* la plus parfaite ; aux arts et à leurs productions, mais surtout aux arts qui ont pour objet l'usage des sons ou des couleurs ; au style. On dit aussi, l'*harmonie* générale des choses, l'*harmonie* de l'univers.

HEBDOMADAIRE, adj. (*Gram.*), *de la semaine ;* ainsi des nouvelles *hebdomadaires*, des gazettes *hebdomadaires*, ce sont

des nouvelles, des gazettes qui se distribuent toutes les semaines. Tous ces papiers sont la pâture des ignorants, la ressource de ceux qui veulent parler et juger sans lire, et le fléau et le dégoût de ceux qui travaillent. Ils n'ont jamais fait produire une bonne ligne à un bon esprit, ni empêché un mauvais auteur de faire un mauvais ouvrage.

HÉBRAÏSANT, part. pris subst. (*Grammaire.*). On dit d'un homme qui a fait une étude particulière de la langue hébraïque, c'est un *hébraïsant;* mais comme les Hébreux étaient scrupuleusement attachés à la lettre de leurs écritures, aux cérémonies qui leur étaient prescrites, et à toutes les minuties de la loi, on dit aussi d'un observateur trop scrupuleux des préceptes de l'Évangile, d'un homme qui suit en aveugle ses maximes, sans reconnaître aucune circonstance où il soit permis à sa raison de les interpréter, c'est un *hébraïsant.*

HÉBRAÏSME, subst. m. (*Gram.*), manière de parler propre à la langue hébraïque. Jamais aucune langue n'eut autant de tours particuliers; ce sont les caractères de l'antiquité et de l'indigence.

HÉLAS, interjection de plainte, de repentir, de douleur. *Hélas*, que les peuples sont à plaindre, lorsqu'ils sont mal gouvernés! *Hélas*, que les soldats sont à plaindre quand ils sont commandés par un mauvais général!

HÉMATITES, s. m. pl. (*Hist. ecclés.*), hérétiques dont saint Clément d'Alexandrie a parlé dans son *livre* VII *des Stromates :* leur nom vient de ἅιμα, *sang.* Peut-être était-ce une branche des Cataphryges qui, selon Phylatrius, à la fête de Pâques, employaient le sang d'un enfant dans leurs sacrifices. Saint Clément d'Alexandrie se contente de dire qu'ils avaient des dogmes qui leur étaient propres, et dont ils avaient été appelés *Hématites.* Il serait à souhaiter que quelqu'un nous donnât une histoire des hérésies ; elle supposerait des connaissances très-étendues, expliquerait beaucoup de faits obscurs, et formerait le tableau le plus humiliant, mais le plus capable d'inspirer aux hommes l'esprit de la paix.

HENNIR, v. n. (*Gram.*), c'est le cri du cheval. Nous avons aussi le substantif *hennissement.* Il y a peu d'animaux dont la voix soit plus bornée; ainsi il faut une grande habitude pour discerner les inflexions qui caractérisent la joie, la douleur, le

dépit, la colère, en général toutes les passions du cheval. Si l'on s'appliquait à étudier la langue animale, peut-être trouverait-on que les mouvements extérieurs et muets ont d'autant plus d'énergie que le cri a moins de variété, car il est vraisemblable que l'animal qui veut être entendu cherche à réparer d'un côté ce qui lui manque de l'autre. L'habile écuyer et le maréchal instruit joignent l'étude des mouvements à celle du cri du cheval, sain ou malade. Ils ont des moyens de l'interroger, soit en le touchant de la main en différents endroits du corps, soit en le faisant mouvoir ; mais la réponse de l'animal est toujours si obscure qu'on ne peut disconvenir que l'art de le dresser et de le guérir n'en devienne d'autant plus difficile.

HENRIADE, s. f. (*Littérat.*), c'est notre poëme épique français. Le sujet en est la conquête de la France par Henri IV son propre roi. Le plus grand de nos rois a été chanté par un de nos plus grands poëtes. Il y a plus de philosophie dans ce poëme que dans *l'Iliade*, *l'Odyssée* et tous les poëmes épiques fondus ensemble ; et il s'en manque beaucoup qu'il soit destitué des charmes de la fiction et de la poésie. Il en est des poëmes épiques ainsi que de tous les ouvrages de génie composés dans un même genre ; ils ont chacun un caractère qui leur est propre et qui les immortalise. Dans l'un c'est l'harmonie, la simplicité, la vérité et les détails ; dans un autre, c'est l'invention et l'ordre ; dans un troisième, c'est la sublimité. C'est une chimère qu'un poëme où toutes les qualités du genre se montreraient dans un degré éminent.

HÉRACLITISME ou PHILOSOPHIE D'HÉRACLITE (*Hist. de la Philos.*). *Héraclite* naquit à Éphèse ; il connut le bonheur, puisqu'il aima la vie retirée ; dès son enfance il donna des marques d'une pénétration singulière ; il sentit la nécessité de s'étudier lui-même, de revenir sur les notions qu'on lui avait inspirées ou qu'il avait fortuitement acquises, et il ne tarda pas à s'en avouer la vanité.

Ce premier pas lui fut commun avec la plupart de ceux qui se sont distingués dans la recherche de la vérité : et il suppose plus de courage qu'on ne pense.

L'homme indolent, faible et distrait aime mieux demeurer tel que la nature, l'éducation et les circonstances diverses l'ont fait, et flotter incertain pendant toute sa vie, que d'en employer

uelques instants à se familiariser avec des principes qui le xeraient. Aussi le voit-on mécontent au milieu des avantages es plus précieux, parce qu'il a négligé d'apprendre l'art d'en ouir. Arrivé au moment d'un repos qu'il a poursuivi avec opiniâtreté la plus continue et le travail le plus assidu, un erme de tourment qu'il portait en lui-même secrètement s'y éveloppe peu à peu et flétrit entre ses mains le bonheur.

Héraclite, convaincu de cette vérité, se rendit dans l'école e Xénophane et suivit les leçons d'Hippase qui enseignait lors la philosophie de Pythagore, dépouillée des voiles dont lle était enveloppée. *Voyez* PYTHAGORICIENNE (PHILOSOPHIE).

Après avoir écouté les hommes les plus célèbres de son emps, il s'éloigna de la société, et il alla dans la solitude 'approprier par la méditation les connaissances qu'il en avait eçues.

De retour dans sa patrie, on lui conféra la première magisrature ; mais il se dégoûta bientôt d'une autorité qu'il exerçait ans fruit. Un jour il se retira aux environs du temple de Diane, t se mit à jouer aux osselets avec les enfants qui s'y rassemlaient. Quelques Éphésiens l'ayant aperçu trouvèrent mauvais u'un personnage aussi grave s'occupât d'une manière si peu onforme à son caractère, et le lui témoignèrent. O Éphésiens! eur dit-il, ne vaut-il pas mieux s'amuser avec ces innocents, ue de gouverner des hommes corrompus? Il était irrité contre es compatriotes qui venaient d'exiler Hermodore, homme sage t son ami; et il ne manquait aucune occasion de leur reprober cette injustice.

Né mélancolique, porté à la retraite, ennemi du tumulte et es embarras, il revint des affaires publiques à l'étude de la hilosophie. Darius désira de l'avoir à sa cour; mais l'âme levée du philosophe rejeta avec dédain les promesses du onarque. Il aima mieux s'occuper de la vérité, jouir de luiême, habiter le creux d'une roche et vivre de légumes. Les théniens, auprès desquels il avait la plus haute considération, e purent l'arracher à ce genre de vie dont l'austérité lui evint funeste. Il fut attaqué d'hydropisie; sa mauvaise santé e ramena dans Éphèse où il travailla lui-même à sa guérison. ersuadé qu'une transpiration violente dissiperait le volume l'eau dont son corps était distendu, il se renferma dans une

étable où il se fit couvrir de fumier : ce remède ne lui réussit pas : il mourut le second jour de cette espèce de bain, âgé de soixante ans.

La méchanceté des hommes l'affligeait, mais ne l'irritait pas. Il voyait combien le vice les rendait malheureux, et l'on a dit qu'il en versait des larmes. Cette espèce de commisération est d'une âme indulgente et sensible. Et comment ne le serait-on pas, quand on sait combien l'usage de la liberté est affaibli dans celui qu'une violente passion entraîne ou qu'un grand intérêt sollicite!

Il avait écrit de la matière, de l'univers, de la république et de la théologie; il ne nous a passé que quelques fragments de ces différents traités. Il n'ambitionnait pas les applaudissements du vulgaire; et il croyait avoir parlé assez clairement lorsqu'il s'était mis à la portée d'un petit nombre de lecteurs instruits et pénétrants. Les autres l'appelaient *le ténébreux*, σκοτεινος, et il s'en souciait peu.

Il déposa ses ouvrages dans le temple de Diane. Comme ses opinions sur la nature des dieux n'étaient pas conformes à celles du peuple, et qu'il craignait la persécution des prêtres, il avait eu, dirai-je la prudence ou la faiblesse de se couvrir d'un nuage d'expressions obscures et figurées. Il n'est pas étonnant qu'il ait été négligé des grammairiens et oublié des philosophes même pendant un assez long intervalle de temps : ils ne l'entendaient pas. Ce fut un Cratès qui publia le premier les ouvrages de notre philosophe.

Héraclite florissait dans la soixante-neuvième olympiade. Voici les principes fondamentaux de sa philosophie, autant qu'il nous est possible d'en juger d'après ce que Sextus Empiricus et d'autres auteurs nous en ont transmis.

Logique d'Héraclite. Les sens sont des juges trompeurs : ce n'est point à leur décision qu'il faut s'en rapporter, mais à celle de la raison.

Quand je parle de la raison, j'entends cette raison universelle, commune et divine, répandue dans tout ce qui nous environne; elle est en nous, nous sommes en elle, et nous la respirons.

C'est la respiration qui nous lie pendant le sommeil avec la raison universelle, commune et divine que nous recevons dans

la veille par l'entremise des sens qui lui sont ouverts comme autant de portes ou de canaux : elle suit ces portes ou canaux, et nous en sommes pénétrés.

C'est par la cessation ou la continuité de cette influence qu'*Héraclite* expliquait la réminiscence et l'oubli.

Il disait : Ce qui naît d'un homme seul n'obtient et ne mérite aucune croyance, puisqu'il ne peut être l'objet de la raison universelle, commune et divine, le seul *critérium* que nous ayons de la vérité.

D'où l'on voit qu'*Héraclite* admettait l'âme du monde, mais sans y attacher l'idée de spiritualité.

Le mépris assez général qu'il faisait des hommes prouve assez qu'il ne les croyait pas également partagés du principe raisonnable, commun, universel et divin.

Physique d'Héraclite. Le petit nombre d'axiomes auxquels on peut la réduire ne nous en donne pas une haute opinion. C'est un enchaînement de visions assez singulières.

Il ne se fait rien de rien, disait-il.

Le feu est le principe de tout : c'est ce qui se remarque d'abord dans les êtres.

L'âme est une particule ignée.

Chaque particule ignée est simple, éternelle, inaltérable et indivisible.

Le mouvement est essentiel à la collection des êtres, mais non à chacune de ses parties : il y en a d'oisives ou mortes.

Les choses éternelles se meuvent éternellement. Les choses passagères et périssables ne se meuvent qu'un temps.

On ne voit point, on ne touche point, on ne sent point les particules du feu ; elles nous échappent par la petitesse de leur masse et la rapidité de leur action. Elles sont incorporelles.

Il est un feu artificiel qu'il ne faut pas confondre avec le feu élémentaire.

Si tout émane du feu, tout se résout en feu.

Il y a deux mondes ; l'un éternel et increé, un autre qui a commencé et qui finira.

Le monde éternel et increé fut le feu élémentaire qui est, a été, et sera toujours, *mensura generalis accendens et extinguens*, la mesure générale de tous les états des corps, depuis le moment où ils s'allument jusqu'à celui où ils s'éteignent.

Le monde périssable et passager n'est qu'une combinaison momentanée du feu élémentaire.

Le feu éternel, élémentaire, créateur et toujours vivant, c'est Dieu.

Le mouvement et l'action lui sont essentiels; il ne se repose jamais.

Le mouvement essentiel d'où naît la nécessité et l'enchaînement des événements, c'est le destin.

C'est une substance intelligente; elle pénètre tous les êtres, elle est en eux, ils sont en elle; c'est l'âme du monde.

Cette âme est la cause génératrice des choses.

Les choses sont dans une vicissitude perpétuelle; elles sont nées de la contrariété des mouvements, et c'est par cette contrariété qu'elles passent.

Un feu le plus subtil et le plus liquescent a fait l'air en se condensant; un air plus dense a produit l'eau; une eau plus resserrée a formé de la terre. L'air est un feu éteint.

Le feu, l'air, l'eau et la terre, d'abord séparés, puis réunis et combinés, ont engendré l'aspect universel des choses.

L'union et la séparation sont les deux voies de génération et de destruction.

Ce qui se résout, se résout en vapeurs.

Les unes sont légères et subtiles, les autres pesantes et grossières. Les premières ont produit les corps lumineux; les secondes, les corps opaques.

L'âme du monde est une vapeur humide. L'âme de l'homme et des autres animaux est une portion de l'âme du monde qu'ils reçoivent ou par l'inspiration ou par les sens.

Imaginez des vaisseaux concaves d'un côté et convexes de l'autre; formez la convexité de vapeurs pesantes et grossières; tapissez la concavité de vapeurs légères et subtiles, et vous aurez les astres, leurs faces obscures et lumineuses, avec leurs éclipses.

Le soleil, la lune et les autres astres n'ont pas plus de grandeur que nous ne leur en voyons.

Quelle différence de la logique et de la physique des Anciens et de leur morale! ils en étaient à peine à l'*a b c* de la nature, qu'ils avaient épuisé la connaissance de l'homme et de ses devoirs.

Morale d'Héraclite. L'homme veut être heureux : le plaisir est son but.

Ses actions sont bonnes, toutes les fois qu'en agissant il peut se considérer lui-même comme l'instrument des dieux... *Quel principe!*

Il importe peu à l'homme, pour être heureux, de savoir beaucoup.

Il en sait assez s'il se connaît et s'il se possède.

Que lui fera-t-on s'il méprise la mort et la vie? Quelle différence si grande verra-t-il entre vivre et mourir, veiller et dormir, croître ou passer; s'il est convaincu que sous quelque état qu'il existe, il suit la loi de la nature?

S'il y a bien réfléchi, la vie ne lui paraîtra qu'un état de mort, et son corps le sépulcre de son âme.

Il n'a rien ni à craindre ni à souhaiter au delà du trépas.

Celui qui sentira avec quelle absolue nécessité la santé succède à la maladie, la maladie à la santé, le plaisir à la peine, la peine au plaisir, la satiété au besoin, le besoin à la satiété, le repos à la fatigue, la fatigue au repos, et ainsi de tous les états contraires, se consolera facilement du mal, et se réjouira avec modération dans le bien.

Il faut que le philosophe sache beaucoup. Il suffit à l'homme sage de savoir se commander.

Surtout être vrai dans ses discours et dans ses actions.

Ce qu'on nomme le génie dans un homme est un démon.

Nés avec du génie ou nés sans génie, nous avons sous la main tout ce qu'il faut pour être heureux.

Il est une loi universelle, commune et divine, dont toutes les autres sont émanées.

Gouverner les hommes comme les dieux gouvernent le monde, où tout est nécessaire et bien.

Il faut avouer qu'il y a dans ces principes je ne sais quoi de grand et de général, qui n'a pu sortir que d'âmes fortes et vigoureuses, et qui ne peut germer que dans des âmes de la même trempe. On y propose partout à l'homme, les dieux, la nature et l'universalité de ses lois.

Héraclite eut quelques disciples. Platon, jeune alors, étudia la philosophie sous *Héraclite*, et retint ce qu'il en avait appris sur la nature de la matière et du mouvement. On dit qu'Hip-

pocrate et Zénon élevèrent aussi leurs systèmes aux dépens du sien.

Mais jusqu'où Hippocrate s'est-il approprié les idées d'*Héraclite?* c'est ce qu'il sera difficile de connaître, tant que les vrais ouvrages de ce père de la médecine demeureront confondus avec ceux qui lui sont faussement attribués.

Les Traités où l'on voit Hippocrate abandonner l'expérience et l'observation, pour se livrer à des hypothèses, sont suspects. Cet homme étonnant ne méprisait pas la raison; mais il paraît avoir eu beaucoup plus de confiance dans le témoignage de ses sens et la connaissance de la nature et de l'homme. Il permettait bien au médecin de se mêler de philosophie; mais il ne pouvait souffrir que le philosophe se mêlât de médecine. Il n'avait garde de décider de la vie de son semblable d'après une idée systématique. Hippocrate ne fut, à proprement parler, d'aucune secte. *Celui*, dit-il, *qui ose parler ou écrire de notre art, et qui prétend rappeler tous les cas à quelques qualités particulières, telles que le sec et l'humide, le froid et le chaud, nous resserre dans des bornes trop étroites, et ne cherchant dans l'homme qu'une ou deux causes générales de la vie ou de la mort, il faut qu'il tombe dans un grand nombre d'erreurs.* Cependant la philosophie rationnelle ne lui était pas étrangère; et si l'on consent à s'en rapporter au livre des principes et des chairs, il sera facile d'apercevoir l'analogie et la disparité de ses principes et des principes d'*Héraclite.*

Physique d'Hippocrate. A quoi bon, dit Hippocrate, s'occuper des choses d'en haut? On ne peut tirer de leur influence sur l'homme et sur les animaux, qu'une raison bien générale et bien vague de la santé et de la maladie, du bien et du mal, de la mort et de la vie.

Ce qui s'appelle *le chaud* paraît immortel. Il comprend, voit, entend, et sent tout ce qui est et sera.

Au moment où la séparation des choses confuses se fit, une partie du chaud s'éleva, occupa les régions hautes, et servit d'enveloppe au tout. Une autre resta sédentaire, et forma la terre, qui fut froide, sèche et variable. Une troisième se répandit dans l'espace intermédiaire, et constitua l'atmosphère. Le reste lécha la surface de la terre, ou s'en éloigna peu, et ce furent les eaux et leurs exhalaisons.

De là Hippocrate, ou celui qui a parlé en son nom, passe à la formation de l'homme et des animaux et à la production des os, des chairs, des nerfs et des autres organes du corps.

Selon cet auteur, la lumière s'unit à tout, et domine.

Rien ne naît et rien ne périt. Tout change et s'altère.

Il ne s'engendre aucun nouvel animal, aucun être nouveau.

Ceux qui existent s'accroissent, demeurent et passent.

Rien ne s'ajoute au tout. Rien n'en est retranché. Chaque chose est coordonnée au tout, et le tout l'est à chaque chose.

Il est une nécessité universelle, commune et divine, qui s'étend indistinctement à ce qui a volonté et à ce qui ne l'a pas.

Dans la vicissitude générale chaque être subit sa destinée, et la génération et la destruction sont un même fait vu sous deux aspects différents.

Une chose s'accroît-elle, il faut qu'une autre diminue, âme ou corps.

Des parties d'un tout qui se résout il y en a qui passent dans l'homme. Ce sont des amas ou de feu seul, ou d'eau seule, ou d'eau et de feu.

La chaleur a trois mouvements principaux : ou elle se retire du dehors au dedans, ou elle se porte du dedans au dehors, ou elle reste et circule avec les humeurs. De là le sommeil, la veille, l'accroissement, la diminution, la santé, la maladie, la mort, la vie, la folie, la sagesse, l'intelligence, la stupidité, l'action, le repos.

Le chaud préside à tout. Jamais il ne se repose.

L'ordre de la nature est des dieux. Ils font tout, et tout ce qu'ils font est nécessaire et bien.

On demande, d'après ces principes, s'il faut compter Hippocrate au nombre des sectateurs de l'athéisme : nous aimons mieux imiter la modération de Mosheim, et laisser cette question indécise, que d'ajouter ce nom célèbre à tant d'autres.

HÉROISME, s. m. (*Morale.*). La grandeur d'âme est comprise dans l'*héroïsme*; on n'est point un héros avec un cœur bas et rampant : mais l'*héroïsme* diffère de la simple grandeur d'âme, en ce qu'il suppose des vertus d'éclat, qui excitent l'étonnement et l'admiration. Quoique pour vaincre ses penchants vicieux, il faille faire de généreux efforts, qui coûtent à la

nature; les faire avec succès est, si l'on veut, grandeur d'âme, mais ce n'est pas toujours ce qu'on appelle ***héroïsme***. Le héros, dans le sens auquel ce terme est déterminé par l'usage, est un homme *ferme* contre les difficultés, ***intrépide*** dans les périls, et *vaillant* dans les combats.

Jamais la Grèce ne compta tant de héros que dans le temps de son enfance où elle n'était encore peuplée que de brigands et d'assassins. Dans un siècle plus éclairé, ils ne sont pas en si grand nombre; les connaisseurs y regardent à deux fois avant que d'accorder ce titre; on en dépouille Alexandre; on le refuse au conquérant du nord, et nul prince n'y peut prétendre, s'il n'offre pour l'obtenir que des victoires et des trophées. Henri le Grand en eût été lui-même indigne, si content d'avoir conquis ses États, il n'en eût pas été le défenseur et le père.

La plupart des héros, dit la Rochefoucauld, sont comme de certains tableaux; pour les estimer il ne faut pas les regarder de trop près.

Mais le peuple est toujours peuple; et comme il n'a point l'idée de la véritable grandeur, souvent tel lui paraît un héros, qui, réduit à sa juste valeur, est la honte et le fléau du genre humain.

HÉSITATION, s. f. (*Morale.*), incertitude dans les mouvements du corps, qui marque la même incertitude dans la pensée. Si dans la comparaison que nous faisons intérieurement des motifs qui peuvent nous déterminer à dire ou à faire, ou qui doivent nous en empêcher, nous sommes alternativement et rapidement portés et retenus, nous sommes incertains, nous hésitons. Ainsi l'incertitude est une suite de déterminations momentanées et contraires. L'âme oscille entre des sentiments opposés, et l'action demeure suspendue. De tout ce qui se passe en nous, il n'y a rien peut-être qui marque tant que nous avons, sinon la mémoire présente d'une chose, du moins celle d'une sensation, tandis que nous sommes occupés d'une autre, que nos incertitudes et nos *hésitations*. Il semble qu'il y ait en nous des mouvements de fibres, et conséquemment des sensations qui durent, tandis que d'autres, ou disparates ou contraires, naissent ou s'exécutent. Sans cette coexistence, il est bien difficile d'expliquer la plupart des opérations de l'entendement. ***Hésiter*** se dit aussi quelquefois de la mémoire seule.

Si la mémoire infidèle ne nous sert pas facilement, nous *hésitons* en récitant.

HIBRIDES, adj. (*Gram.*). C'est ainsi qu'on appelle les mots composés de diverses langues, tels que du grec et du latin, du grec et du français, du français et du latin, du latin et de l'anglais, etc.

Hibride signifie au propre un animal né de deux animaux de différentes espèces, un *mulet.* Il n'y a presque pas un seul idiome où l'on ne rencontre de ces sortes de monstres : les amateurs de la pureté les rejettent : ont-ils raison? ont-ils tort ? Il me semble que c'est à l'harmonie à décider cette question. S'il arrive qu'un composé de deux mots, l'un grec et l'autre latin, rende les idées aussi bien, et soit d'ailleurs plus doux à prononcer, et plus agréable à l'oreille qu'un mot composé de deux mots grecs ou de deux mots latins, pourquoi préférer celui-ci ?

HIDEUX, adj. (*Gram.*). Il se dit de tout objet dont la vue inspire l'effroi. On dit des spectres qu'ils sont *hideux*, lorsque notre imagination nous les montre maigres, secs, pâles, le regard menaçant, les cheveux hérissés. Le P. Daniel disait de l'auteur des *Provinciales*, qu'il avait couvert la doctrine de la société d'un masque *hideux*, sous lequel il ne la reconnaissait pas; ce masque est plus ridicule encore que *hideux*. La vieillesse, la maladie, le chagrin, les changements qu'une passion violente, telle que la terreur, la colère, apportent dans les traits d'un beau visage, peuvent le rendre *hideux.*

HIÉRACITES, s. m. pl. (*Théologie.*), hérésie ancienne qui s'éleva peu de temps après celle des Manichéens. Hiéracas en fut le chef : c'était un homme versé dans les langues anciennes et la connaissance des livres sacrés. Il niait la résurrection de la chair. Il regardait le mariage comme un état contraire à la pureté de la loi nouvelle. Il avait encore emprunté quelques erreurs de la secte des Melchisédéciens : du reste il vivait austèrement; il s'abstenait de la viande et du vin. Il eut pour sectateurs un grand nombre de moines d'Égypte; il était Égyptien. Il a beaucoup écrit; mais ses ouvrages, non plus que ceux de la plupart des autres sectiques, ne nous ont pas été transmis. Il avait un talent particulier pour copier les manuscrits. Cette aversion pour le mariage, pour la propriété, pour la richesse,

pour la société, qu'on remarque dans presque toutes les premières sectes du christianisme, tenait beaucoup à la persuasion de la fin prochaine du monde, préjugé très-ancien qui s'était répandu d'âge en âge chez presque tous les peuples, et qu'on autorisait alors de quelques passages de l'Écriture mal interprétés. De là cette morale insociable, qu'on pourrait appeler celle du monde agonisant. Qu'on imagine ce que nous penserions de la plupart des objets, des devoirs et des liaisons qui nous attachent les uns aux autres, si nous croyions que ce monde n'a plus qu'un moment à durer.

HIÉRARCHIE, s. f. (*Hist. ecclésiast.*). Il se dit de la subordination qui est entre les divers chœurs d'anges qui servent le Très-Haut dans les cieux. Saint Denis en distingue neuf, qu'il divise en trois *hiérarchies*.

Ce mot vient d'ἱερός, *sacré*, et de ἀρχὴ, *principauté*.

Il désigne aussi les différents *ordres* de fidèles, qui composent la société chrétienne, depuis le pape qui en est le chef jusqu'au simple laïque.

Il ne paraît pas qu'on ait eu dans tous les temps la même idée du mot *hiérarchie* ecclésiastique, ni que cette *hiérarchie* ait été composée de la même manière. Le nombre des ordres a varié selon les besoins de l'Église, et suivi les vicissitudes de la discipline.

On a permis aux théologiens de disputer sur ce point tant qu'il leur a plu, et il est incroyable en combien de sentiments ils se sont partagés.

Quelques-uns ont prétendu qu'il y avait bien de la différence entre être dans la *hiérarchie* et être sous la *hiérarchie*. Être dans la *hiérarchie*, selon eux, c'est par la consécration publique et hiérarchique de l'Église être constitué pour exercer ou recevoir des actes sacrés; or tous ces actes ne sont pas joints à l'autorité et à la supériorité. Être sous la *hiérarchie*, c'est recevoir immédiatement de la *hiérarchie* des actes hiérarchiques. Il y a dans ces deux définitions quelque chose de louche qu'on en aurait écarté, si l'on avait comparé la société ecclésiastique à la société civile.

Dans la société civile, il y a différents ordres de citoyens qui s'élèvent les uns au-dessus des autres, et l'administration générale et particulière des choses est distribuée par portion à différents hommes ou classes d'hommes, depuis le sou-

verain qui commande à tous jusqu'au simple sujet qui obéit.

Dans la société ecclésiastique, l'administration des choses relatives à cet état est partagée de la même manière. Ceux qui commandent et qui enseignent sont dans la *hiérarchie* : ceux qui écoutent et qui obéissent sont sous la *hiérarchie.*

Ceux qui sont sous la *hiérarchie*, quelque dignité qu'ils occupent dans la société civile, sont tous égaux. Le monarque est dans l'Église un simple fidèle, comme le dernier de ses sujets.

Ceux qui sont dans la *hiérarchie* et qui la composent, sont au contraire tous inégaux, selon l'ancienneté, l'institution, l'importance et la puissance attachée au degré qu'ils occupent. Ainsi l'Église, le pape, les cardinaux, les archevêques, les évêques, les curés, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, semblent en ce sens former cette échelle qui peut donner lieu à deux questions, l'une de droit et l'autre de fait.

Je ne pense pas qu'on puisse disputer sur la question de fait. Les ordres de dignités dont je viens de faire l'énumération, et quelques autres qui ont aussi leurs noms dans l'Église, soit que leurs fonctions subsistent encore ou ne subsistent plus, et qu'il faut intercaler dans l'échelle, composent certainement le gouvernement ecclésiastique.

Quant à la question de droit, c'est autre chose. Il semble qu'il y a le droit qui vient de l'institution première faite par Jésus-Christ, et le droit qui vient de l'institution postérieure faite soit par l'Église même, soit par le chef de l'Église, ou quelque autre puissance que ce soit. En ce cas, il y aura certainement parmi les hiérarques ecclésiastiques des ordres qui seront de droit divin.

Tous les ordres qui n'ont pas été dès le commencement, ne seront pas de droit divin.

Parmi ces ordres qui n'ont pas été dès le commencement, plusieurs ne sont plus : ils ont passé. Parmi ceux qui sont, il y en a qui peuvent passer, parce qu'ils sont moins *dispositionis dominicæ veritate, quam auctoritate.*

Le P. Cellot, jésuite, avance que la *hiérarchie* n'admet que l'évêque, et que les prêtres ni les diacres ne sont point hiérarques; mais Bellarmin, Gerson, Petrus Aurelius, saint Jérôme, et d'autres Pères de l'Église ont eu sur ce point des sentiments très-différents.

Ne pourrait-on pas croire que ceux qui ont droit d'assister dans un concile et d'y donner leur voix, sont nécessairement dans la *hiérarchie*, ou du nombre de ceux qui ont part au gouvernement ecclésiastique, soit qu'ils soit de droit divin ou non ?

Ne faudrait-il pas avoir égard aussi aux ordres qui, conférés, impriment un caractère ineffaçable, et ne permettent plus à celui qui l'a reçu de passer dans un autre état ?

Quoi qu'il en soit, sans prétendre décider les questions qui appartiennent à une *hiérarchie* aussi sainte et aussi respectable que celle de l'Église de Jésus-Christ, nous allons exposer simplement quelques idées propres à les éclaircir.

Jésus-Christ a institué l'apostolat. Des auteurs prétendent que l'Église a ensuite distribué l'apostolat en plusieurs degrés, qu'ils regardent en conséquence comme d'institution divine: ont-ils raison ? ont-ils tort ?

D'autres ne sont d'accord ni sur ce que Jésus-Christ a institué, ni sur ce que ses successeurs ont institué d'après lui. Ils veulent que la cérémonie qui place le simple fidèle dans l'ordre hiérarchique soit un sacrement, et comptent autant de sacrements que de degrés hiérarchiques.

Il y en a qui soutiennent que la consécration des évêques n'est point un sacrement ; parce que, disent-ils, l'évêque a reçu dans la prêtrise toute la puissance de l'ordre. Cependant, entre les pouvoirs spirituels d'un évêque et d'un prêtre, quelle différence !

Frappés de cette différence, et considérant surtout que l'épiscopat confère le pouvoir d'administrer le sacrement de l'ordre et d'élever à la prêtrise, pouvoir que le prêtre n'a pas, même radical, comme celui de confesser et d'absoudre sans permission en cas de nécessité, la plupart soutiennent que l'épiscopat est d'un autre ordre que la prêtrise (*voyez* PRÊTRE), et que le sacre épiscopal est un sacrement.

Aucuns n'ont fait cet honneur à la tonsure ni à la papauté, quoique la tonsure tire le chrétien du commun des fidèles pour le placer dans l'état ecclésiastique, et qu'elle méritât bien autant d'être un sacrement que la cérémonie des quatre moindres qui confère au tonsuré le pouvoir de fermer la porte des temples, d'y accompagner le prêtre et de porter les chan-

deliers; pouvoir qui n'appartient pas tant à l'ordonné, qu'un suisse, un bedeau, ou un enfant de chœur ne puisse le remplacer sans ordre ni sacrement.

Mais la papauté à laquelle on attribue tant de prérogatives, et qui en a beaucoup, a-t-elle moins besoin d'une grâce solennelle que la fonction de présenter les burettes et de chanter l'épître ou l'évangile? Jésus-Christ s'est-il plus expliqué en faveur du sous-diaconat que du pontificat? A-t-il dit à quelqu'un de ses disciples : *Chantez dans le temple*, *essuyez les calices*, comme il a dit à Pierre : *Paissez mes ouailles?*

Mais si l'Église a pu partager l'apostolat en plusieurs degrés, et étendre ou restreindre le sacrement de l'ordination, ne l'a-t-elle pas encore de changer cette division et de se faire une autre *hiérarchie*? Qu'est-ce qui lui a donné le pouvoir d'établir, et lui a ôté celui de changer?

Mais son usage a-t-il été invariable? Qu'est-ce que les cardinaux d'aujourd'hui? que sont devenus les chorévêques d'autrefois qui avaient, selon le concile de Nicée, le pouvoir de conférer les moindres, et qui, laissant le séjour des villes, formaient dans les campagnes comme un ordre ou échelon mitoyen entre la prêtrise et l'épiscopat?

Cet ordre a été supprimé de la *hiérarchie* par le pape Damase; mais pesez bien la raison que ce pape en apporte. « Il faut, dit-il, extirper tout ce qu'on ne sait pas avoir été institué par Jésus-Christ, tout ce que la raison n'engage pas à maintenir; et l'on ne voit que deux ordres établis par Jésus-Christ, l'un des douze apôtres, et l'autre des soixante-dix disciples. » *Non amplius quam duos ordines inter discipulos Domini esse cognovimus; id est, duodecim apostolorum et septuaginta discipulorum : unde iste tertius processerit funditus ignoramus, et quod ratione caret extirpari necesse est.* Sect. VI, c. VIII. Chorespis.

Mais si l'on suivait ce principe du pape Damase, quel renversement n'introduirait-il pas dans la *hiérarchie* ecclésiastique? On n'y laisserait rien de ce qui n'est pas de l'institution de Jésus-Christ, ou de la nécessité d'un bon gouvernement; or Jésus-Christ a-t-il donné la pourpre ou le chapeau à quelqu'un de ses disciples?

Dire que lorsqu'on ne sait précisément quand une chose a

commencé d'être établie ou d'être crue, elle l'a été dès la première origine; c'est un raisonnement tout à fait faux, et on ne peut pas plus dangereux.

On objectera peut-être à la division du pape Damase de la *hiérarchie* en deux ordres, que les apôtres ont institué des diacres; mais il est évident que cette dignité ne fut créée que pour vaquer à des fonctions purement temporelles. Les diacres faisaient distribution des aumônes et des biens que les fidèles avaient alors en commun, tandis que les diaconesses de leur côté veillaient à la décoration et à la propreté des lieux d'assemblée : quel rapport ces fonctions ont-elles avec la *hiérarchie?*

Dans l'examen de ce sujet, il ne faut pas confondre le gouvernement spirituel, l'établissement, la propagation et la consécration du christianisme avec le service temporel. Ce n'est pas à ceux qui songent à accroître les revenus de l'Église, à les gérer et à les partager, que Jésus-Christ a dit : *Ecce ego mitto vos sicut misit me pater.*

Il n'y a que les premiers qui soient les vrais membres de Jésus-Christ. Il en est l'instituteur. Il n'y a rien à changer à leur *hiérarchie*. Il n'y a point d'autorité dans l'Église qui ait ce droit; ni Pierre, ni Paul, ni Apollon, ne l'ont pas : *nec addes nec minues.*

Ce qui part de cette source doit durer sans altération jusqu'à la fin des siècles. Les autres sont d'institution ecclésiastique créés pour l'administration temporelle et le service de la société des chrétiens, selon la convenance des lieux, des temps et des affaires. On les appellera, selon eux, *ministres de l'Église.*

L'origine de leurs pouvoirs et de leurs fonctions ne remonte pas jusqu'à Jésus-Christ immédiatement; l'autorité qui les a créés peut les abolir : elle l'a fait quelquefois, et elle l'a dû faire.

Les apôtres ne préposèrent des diacres et des administrateurs qu'à l'occasion du mécontentement et des plaintes des Grecs contre les Hébreux; trop chargés des occupations temporelles, ils ne pouvaient plus vaquer aux spirituelles. Le service d'économe commençait à nuire à l'état d'apôtre : *non æquum est nos derelinquere verbum Dei et ministrare mensis.*

Quoi qu'il en soit de toutes ces idées, je les soumets à l'examen de ceux qui par leur devoir doivent être plus versés dans la connaissance de l'histoire de l'Église et de sa *hiérarchie*.

HIPPONE, s. f. (*Mythol.*), déesse des chevaux et des écuries. Plutarque en a fait mention dans ses *Hommes illustres*; Apulée, au Livre III de son *Ane d'or*; Tertullien, dans son *Apologétique*, et Fulgence écrivant à Chalcidius. C'est de cette déesse que Juvénal a dit, satire VIII, vers 157 :

> Jurat
> Solam Eponam, et facies olida ad præsepia pictas.

On dit qu'un certain Fulvius se prit de passion pour une jument, et qu'une fille très-belle, qu'on appela *Hippone*, *Epone* ou *Hippo*, fut le fruit de ces amoûrs singuliers. Aristote raconte, au Livre II de ses *Paradoxes*, un fait tout semblable : un jeune Éphésien ayant eu commerce avec une ânesse il en naquit une fille qui se fit remarquer par ses charmes, et qu'on nomma de la circonstance extraordinaire de sa naissance, *Onoseilia*. Il n'est pas besoin de prévenir le lecteur sur l'absurdité de ces contes; on y voit seulement, que par une dépravation incroyable, les païens avaient cherché dans des actions infâmes, l'origine des êtres qu'ils devaient adorer. Il n'en est presque pas un seul dont la naissance soit honnête: quelle influence une pareille théologie ne devait-elle pas avoir sur les mœurs populaires !

HISTORIOGRAPHE, s. m. (*Gram. et Hist. mod.*), celui qui écrit ou qui a écrit l'histoire. Ce mot a été fait pour désigner cette classe particulière d'auteurs; mais on l'emploie plus communément comme le titre d'un homme qui a mérité par son talent, son intégrité et son jugement, le choix du gouvernement pour transmettre à la postérité les grands événements du règne présent. Boileau et Racine furent nommés *historiographes* sous Louis XIV. M. de Voltaire leur a succédé à cette importante fonction sous le règne de Louis XV. Cet homme extraordinaire, appelé à la cour d'un prince étranger, a laissé cette place vacante, qu'on a accordée à M. Duclos, secrétaire de l'Académie française. Racine et Boileau n'ont rien fait. M. de Voltaire a écrit l'histoire du siècle de Louis XV. Je ne doute

point que M. Duclos ne laisse à la postérité des mémoires dignes des choses extraordinaires qui se sont passées de son temps.

HISTORIQUE, adj. (*Gram.*), qui appartient à l'histoire. Il s'oppose à *fabuleux*. On dit *les temps historiques, les temps fabuleux*. On dit encore *un ouvrage historique*; la peinture *historique* est celle qui représente un fait réel, une action prise de l'histoire, ou même plus généralement une action qui se passe entre des hommes; que cette action soit réelle, ou qu'elle soit d'imagination, il n'importe. Ici le mot *historique* distingue une classe de peintres et un genre de peinture.

HOBBISME, ou PHILOSOPHIE DE HOBBES (*Hist. de la Philos. anc. et moderne*). Nous diviserons cet article en deux parties: dans la première, nous donnerons un abrégé de la vie de Hobbes; dans la seconde, nous exposerons les principes fondamentaux de sa philosophie.

Thomas Hobbes naquit en Angleterre, à Malmesbury, le 5 avril 1588; son père était un ecclésiastique obscur de ce lieu. La flotte que Philippe II, roi d'Espagne, avait envoyée contre les Anglais, et qui fut détruite par les vents, tenait alors la nation dans une consternation générale. Les couches de la mère de Hobbes en furent accélérées, et elle mit au monde cet enfant avant terme.

On l'appliqua de bonne heure à l'étude; malgré la faiblesse de sa santé, il surmonta avec une facilité surprenante les difficultés des langues savantes, et il avait traduit en vers latins la *Médée* d'Euripide, dans un âge où les autres enfants connaissent à peine le nom de cet auteur.

On l'envoya à quatorze ans à l'université d'Oxford, où il fit ce que nous appelons *la philosophie*; de là il passa dans la maison de Guillaume Cavendish, baron de Hardwick, et peu de temps après comte de Devonshire, qui lui confia l'éducation de son fils aîné.

La douceur de son caractère et les progrès de son élève le rendirent cher à toute la famille, qui le choisit pour accompagner le jeune comte dans ses voyages. Il parcourut la France et l'Italie, recherchant le commerce des hommes célèbres, et étudiant les lois, les usages, les coutumes, les mœurs, le génie, la constitution, les intérêts et les goûts de ces deux nations.

De retour en Angleterre, il se livra tout entier à la culture des lettres et aux méditations de la philosophie. Il avait pris en aversion et les choses qu'on enseignait dans les écoles, et la manière de les enseigner. Il n'y voyait aucune application à la conduite générale ou particulière des hommes. La logique et la métaphysique des péripatéticiens ne lui paraissaient qu'un tissu de niaiseries difficiles; leur morale, qu'un sujet de disputes vides de sens; et leur physique que des rêveries sur la nature et ses phénomènes.

Avide d'une pâture plus solide, il revint à la lecture des Anciens; il dévora leurs philosophes, leurs poëtes, leurs orateurs et leurs historiens : ce fut alors qu'on le présenta au chancelier Bacon, qui l'admit dans la société des grands hommes dont il était environné. Le gouvernement commençait à pencher vers la démocratie; et notre philosophe, effrayé des maux qui accompagnent toujours les grandes révolutions, jeta les fondements de son système politique; il croyait de bonne foi que la voix d'un philosophe pouvait se faire entendre au milieu des clameurs d'un peuple rebelle.

Il se repaissait de cette idée aussi séduisante que vaine; et il écrivait, lorsqu'il perdit dans la personne de son élève son protecteur et son ami : il avait alors quarante ans, temps où l'on pense à l'avenir. Il était sans fortune; un moment avait renversé toutes ses espérances. Gervaise Clifton le sollicitait de suivre son fils dans ses voyages, et il y consentit : il se chargea ensuite de l'éducation d'un fils de la comtesse de Devonshire, avec lequel il revit encore la France et l'Italie.

C'est au milieu de ces distractions qu'il s'instruisit dans les mathématiques, qu'il regardait comme les seules sciences capables d'affermir le jugement; il pensait déjà que tout s'exécute par des lois mécaniques, et que c'était dans les propriétés seules de la matière et du mouvement qu'il fallait chercher la raison des phénomènes des corps bruts et des êtres organisés.

A l'étude des mathématiques il fit succéder celle de l'histoire naturelle et de la physique expérimentale; il était alors à Paris, où il se lia avec Gassendi, qui travaillait à rappeler de l'oubli la philosophie d'Épicure. Un système où l'on explique tout par du mouvement et des atômes ne pouvait manquer de plaire à Hobbes; il l'adopta, et en étendit l'application des phénomènes

de la nature aux sensations et aux idées. Gassendi disait de Hobbes, qu'il ne connaissait guère d'âme plus intrépide, d'esprit plus libre de préjugés, d'homme qui pénétrât plus profondément dans les choses : et l'historien Hobbes a dit du père Mersenne, que son état de religieux ne l'avait point empêché de chérir le philosophe de Malmesbury, ni de rendre justice aux mœurs et aux talents de cet homme, quelque différence qu'il y eût entre leur communion et leurs principes.

Ce fut alors qu'Hobbes publia son livre du *Citoyen* ; l'accueil que cet ouvrage reçut du public, et les conseils de ses amis, l'attachèrent à l'étude de l'homme et des mœurs.

Ce sujet intéressant l'occupait lorsqu'il partit pour l'Italie. Il fit connaissance à Pise avec le célèbre Galilée. L'amitié fut étroite et prompte entre ces deux hommes. La persécution acheva de resserrer dans la suite les liens qui les unissaient.

Les troubles qui devaient bientôt arroser de sang l'Angleterre étaient sur le point d'éclater. Ce fut dans ces circonstances qu'il publia son *Léviathan* : cet ouvrage fit grand bruit, c'est-à-dire qu'il eut peu de lecteurs, quelques défenseurs, et beaucoup d'ennemis. Hobbes y disait : « Point de sûreté sans la paix ; point de paix sans un pouvoir absolu ; point de pouvoir absolu sans les armes ; point d'armes sans impôts ; et la crainte des armes n'établira point la paix, si une crainte plus terrible que celle de la mort n'excite les esprits. Or telle est la crainte de la damnation éternelle. Un peuple sage commencera donc par convenir des choses nécessaires au salut. » *Sine pace impossibilem esse incolumitatem ; sine imperio pacem ; sine armis, imperium ; sine opibus in unam manum collatis, nihil valent arma ; neque metu armorum quicquam ad pacem proficere illos, quos ad pugnandum concitat malum morte magis formidandum. Nempe dum consensum non sit de iis rebus quæ ad felicitatem æternam necessariæ credantur, pacem inter cives esse non posse.*

Tandis que des hommes de sang faisaient retentir les temples de la doctrine meurtrière des rois, distribuaient des poignards aux citoyens pour s'entr'égorger, et prêchaient la rébellion et la rupture du pacte civil, un philosophe leur disait : « Mes amis, mes concitoyens, écoutez-moi : ce n'est point votre admiration ni vos éloges que je recherche ; c'est de votre bien, c'est de vous-mêmes que je m'occupe. Je voudrais vous

éclairer sur des vérités qui vous épargneraient des crimes : je voudrais que vous conçussiez que tout a ses inconvénients, et que ceux de votre gouvernement sont bien moindres que les maux que vous vous préparez. Je souffre avec impatience que des hommes ambitieux vous abusent et cherchent à cimenter leur élévation de votre sang. Vous avez une ville et des lois; est-ce d'après les suggestions de quelques particuliers, ou d'après votre bonheur commun, que vous devez estimer la justice de vos démarches? Mes amis, mes concitoyens, arrêtez, considérez les choses, et vous verrez que ceux qui prétendent se soustraire à l'autorité civile, écarter d'eux la portion du fardeau public, et cependant jouir de la ville, en être défendus, protégés, et vivre tranquilles à l'ombre de ses remparts, ne sont point vos concitoyens, mais vos ennemis; et vous ne croirez point stupidement ce qu'ils ont l'impudence et la témérité de vous annoncer publiquement ou en secret, comme la volonté du ciel et la parole de Dieu. » *Feci non eo consilio ut laudarer, sed vestri causa, qui cum doctrinam quam affero, cognitam et perspectam haberetis, sperabam fore ut aliqua incommoda in re familiari, quoniam res humanæ sine incommodo esse non possunt æquo animo ferre, quam reipublicæ statum conturbare malletis. Ut justitiam earum rerum, quas facere cogitatis, non sermone vel concilio privatorum, sed legibus civitatis metientes, non amplius sanguine vestro ad suam potentiam ambitiosos homines abuti pateremini. Ut statu præsenti, licet non optimo, vos ipsos frui, quam bello excitato, vobis interfectis, vel ætate consumptis, alios homines alio sæculo statum habere reformatiorem satius duceretis. Præterea qui magistratui civili subditos sese esse nolunt, onerumque publicorum immunes esse volunt, in civitate tamen esse, atque ab ea protegi et vi et injuriis postulant, ne illos cives, sed hostes exploratoresque putaretis; neque omnia quæ illi pro verbo Dei vobis vel palam, vel secreto proponunt, temerè reciperetis.*

Il ajoute les choses les plus fortes contre les parricides qui rompent le lien qui attache le peuple à son roi, et le roi à son peuple, et qui osent avancer qu'un souverain soumis aux lois comme un simple sujet, plus coupable encore par leur infraction, peut être jugé et condamné.

Le *Citoyen* et le *Léviathan* tombèrent entre les mains de

Descartes, qui y reconnut du premier coup d'œil le zèle d'un citoyen fortement attaché à son roi et à sa patrie, et la haine de la sédition et des séditieux.

Quoi de plus naturel à l'homme de lettres, au philosophe, que les dispositions pacifiques? Qui est celui d'entre nous qui ignore que point de philosophie sans repos, point de repos sans paix, point de paix sans soumission au dedans et sans crédit au dehors?

Cependant le parlement était divisé d'avec la cour, et le feu de la guerre civile s'allumait de toutes parts. Hobbes, défenseur de la majesté souveraine, encourut la haine des démocrates. Alors voyant les lois foulées aux pieds, le trône chancelant, les hommes entraînés comme par un vertige général aux actions les plus atroces, il pensa que la nature humaine était mauvaise, et de là toute sa fable ou son histoire de l'état de nature. Les circonstances firent sa philosophie : il prit quelques accidents momentanés pour les règles invariables de la nature, et il devint l'agresseur de l'humanité et l'apologiste de la tyrannie.

Cependant, au mois de novembre 1641, il y eut une assemblée générale de la nation : on en espérait tout pour le roi; on se trompa, les esprits s'aigrirent de plus en plus, et Hobbes ne se crut plus en sûreté.

Il se retire en France, il y retrouve ses amis, il en est accueilli; il s'occupe de physique, de mathématiques, de philosophie, de belles-lettres et de politique: le cardinal de Richelieu était à la tête du ministère, et sa grande âme échauffait toutes les autres.

Mersenne, qui était comme un centre commun où aboutissaient tous les fils qui liaient les philosophes entre eux, met le philosophe anglais en correspondance avec Descartes. Deux esprits aussi impérieux n'étaient pas faits pour être longtemps d'accord. Descartes venait de proposer ses lois du mouvement. Hobbes les attaqua. Descartes avait envoyé à Mersenne ses Méditations sur l'esprit, la matière, Dieu, l'âme humaine, et les autres points les plus importants de la métaphysique. On les communiqua à Hobbes, qui était bien éloigné de convenir que la matière était incapable de penser. Descartes avait dit : « Je pense, donc je suis. » Hobbes disait: « Je pense, donc la matière peut penser. » *Ex hoc primo axiomate quod Cartesius statuminaverat, ego cogito, ergo sum, conclu debat rem cogi-*

tantem esse corporeum quid. Il objectait encore à son adversaire que, quel que fût le sujet de la pensée, il ne se présentait jamais à l'entendement que sous une forme corporelle.

Malgré la hardiesse de sa philosophie, il vivait à Paris tranquille; et lorsqu'il fut question de donner au prince de Galles un maître de mathématiques, ce fut lui qu'on choisit parmi un grand nombre d'autres qui enviaient la même place.

Il eut une autre querelle philosophique avec Bramhall, évêque de Derry. Ils s'étaient entretenus ensemble, chez l'évêque de Newcastle, de la liberté, de la nécessité, du destin et de son effet sur les actions humaines. Bramhall envoya à Hobbes une dissertation manuscrite sur cette matière. Hobbes y répondit : il avait exigé que sa réponse ne fût point publiée, de peur que les esprits, peu familiarisés avec ses principes, n'en fussent effarouchés. Bramhall répliqua. Hobbes ne demeura pas en reste avec son antagoniste. Cependant les pièces de cette dispute parurent, et produisirent l'effet que Hobbes en craignait. On y lisait que c'était au souverain à prescrire aux peuples ce qu'il fallait croire de Dieu et des choses divines ; que Dieu ne devait tre appelé juste, qu'en ce qu'il n'y avait aucun être plus puissant qui pût lui commander, le contraindre et le punir de sa désobéissance; que son droit de régner et de punir n'était fondé que sur l'irrésistibilité de sa puissance; qu'ôté cette condition, en sorte qu'un seul, ou tous réunis pussent le contraindre, ce droit se réduisait à rien; qu'il n'était pas plus la cause des bonnes actions que des mauvaises ; mais que c'est par sa volonté seule, qu'elles sont mauvaises ou bonnes, et qu'il peut rendre coupable celui qui ne l'est point, et punir et damner sans injustice celui même qui n'a pas péché.

Toutes ces idées sur la souveraineté et la justice de Dieu sont les mêmes que celles qu'il établissait sur la souveraineté et la justice des rois. Il les avait transportées du temporel au spirituel ; et les théologiens en concluaient que selon lui, il n'y avait ni justice ni injustice absolue ; que les actions ne plaisent pas à Dieu parce qu'elles sont bien, mais qu'elles sont bien parce qu'il lui plaît, et que la vertu, tant dans ce monde que dans l'autre consiste à faire la volonté du plus fort, qui commande, et à qui on ne peut s'opposer avec avantage.

En 1649 il fut attaqué d'une fièvre dangereuse; le père

Mersenne, que l'amitié avait attaché à côté de son lit, crut devoir lui parler alors de l'Église catholique et de son autorité. « Mon père, lui répondit Hobbes, je n'ai pas attendu ce moment pour penser à cela, et je ne suis guère en état d'en disputer; vous avez des choses plus agréables à me dire. Y a-t-il longtemps que vous n'avez vu Gassendi ? » *Mi pater, hæc omnia jamdudum mecum disputavi, eadem disputare nunc molestum erit; habes quæ dicas amæniora. Quando vidisti Gassendum?* Le bon religieux conçut que le philosophe était résolu de mourir dans la religion de son pays, ne le pressa pas davantage, et Hobbes fut administré selon le rite de l'Église anglicane.

Il guérit de cette maladie, et l'année suivante il publia ses Traités de la nature humaine et du corps politique. Sethus Wardus, célèbre professeur en astronomie à Séville, et dans la suite évêque de Salisbury, publia contre lui une espèce de satire, où l'on ne voit qu'une chose, c'est que cet homme, quelque habile qu'il fût d'ailleurs, réfutait une philosophie qu'il n'entendait pas, et croyait remplacer de bonnes raisons par de mauvaises plaisanteries. Richard Steele, qui se connaissait en ouvrages de littérature et de philosophie, regardait ces derniers comme les plus parfaits que notre philosophe eût composés.

Cependant à mesure qu'il acquérait de la réputation, il perdait de son repos; les imputations se multipliaient de toutes parts; on l'accusa d'avoir passé du parti du roi dans celui de l'usurpateur. Cette calomnie prit faveur; il ne se crut pas en sûreté à Paris, où ses ennemis pouvaient tout, il retourna en Angleterre, où il se lia avec deux hommes célèbres, Harvée et Seldène. La famille de Devonshire lui accorda une retraite; et ce fut loin du tumulte et des factions qu'il composa sa Logique, sa Physique, son livre des Principes ou Éléments des corps, sa Géométrie et son Traité de l'homme, de ses facultés, de leurs objets, de ses passions, de ses appétits, de l'imagination, de la mémoire, de la raison, du juste, de l'injuste, de l'honnête, du déshonnête, etc.

En 1660, la tyrannie fut accablée, le repos rendu à l'Angleterre, Charles rappelé au trône, la face des choses changée, et Hobbes abandonna sa campagne et reparut.

Le monarque à qui il avait autrefois montré les mathématiques, le reconnut, l'accueillit; et passant un jour proche la maison qu'il habitait, le fit appeler, le caressa, et lui présenta sa main à baiser.

Il suspendit un moment ses études philosophiques, pour s'instruire des lois de son pays, et il en a laissé un Commentaire manuscrit qui est estimé.

Il croyait la géométrie défigurée par les paralogismes; la plupart des problèmes, tels que la quadrature du cercle, la trisection de l'angle, la duplication du cube, n'étaient insolubles, selon lui, que parce que les notions qu'on avait du rapport, de la quantité, du nombre, du point, de la ligne, de la surface et du solide, n'étaient pas les vraies; et il s'occupa à perfectionner les mathématiques, dont il avait commencé l'étude trop tard, et qu'il ne connaissait pas assez pour en être un réformateur.

Il eut l'honneur d'être visité par Côme de Médicis, qui recueillit ses ouvrages, et les transporta avec son buste dans la célèbre bibliothèque dė sa maison.

Hobbes était alors parvenu à la vieillesse la plus avancée, et tout semblait lui promettre de la tranquillité dans ses derniers moments; cependant il n'en fut pas ainsi. La jeunesse avide de sa doctrine s'en repaissait; elle était devenue l'entretien des gens du monde, et la dispute des écoles. Un jeune bachelier dans l'université de Cambridge, appelé *Scargil*, eut l'imprudence d'en insérer quelques propositions dans une thèse, et de soutenir que le droit du souverain n'était fondé que sur la force; que la sanction des lois civiles fait toute la moralité des actions; que les livres saints n'ont force de loi dans l'État que par la volonté du magistrat, et qu'il faut obéir à cette volonté, que ses arrêts soient conformes ou non à ce qu'on regarde comme la loi divine.

Le scandale que cette thèse excita fut général; la puissance ecclésiastique appela à son secours l'autorité séculière; on poursuivit le jeune bachelier; on impliqua Hobbes dans cette affaire. Le philosophe eut beau réclamer, prétendre et démontrer que Scargil ne l'avait point entendu, on ne l'écouta pas; la thèse fut lacérée; Scargil perdit son grade, et Hobbes resta chargé de tout l'odieux d'une aventure dont on jugera mieux après l'exposition de ses principes.

Las du commerce des hommes, il retourna à la campagne, qu'il eût bien fait de ne pas quitter, et il s'amusa des mathématiques, de la poésie et de la physique. Il traduisit en vers les ouvrages d'Homère, à l'âge de quatre-vingt-dix ans; il écrivit contre l'évêque Laney, sur la liberté ou la nécessité des actions humaines; il publia son Décameron physiologique, et il acheva l'Histoire de la guerre civile.

Le roi, à qui cet ouvrage avait été présenté manuscrit, le désapprouva; cependant, il parut, et Hobbes craignit de cette indiscrétion quelques nouvelles persécutions qu'il eût sans doute essuyées, si sa mort ne les eût prévenues. Il fut attaqué, au mois d'octobre 1679, d'une rétention d'urine qui fut suivie d'une paralysie sur le côté droit, qui lui ôta la parole, et qui l'emporta peu de jours après. Il mourut âgé de quatre-vingt-onze ans; il était né avec un tempérament faible, qu'il avait fortifié par l'exercice et la sobriété; il vécut dans le célibat, sans être toutefois ennemi du commerce des femmes.

Les hommes de génie ont communément dans le cours de leurs études une marche particulière qui les caractérise. Hobbes publia d'abord son ouvrage du Citoyen; au lieu de répondre aux critiques qu'on en fit, il composa son Traité de l'homme; du Traité de l'homme il s'éleva à l'Examen de la nature animale; de là il passa à l'étude de la physique ou des phénomènes de la nature, qui le conduisirent à la recherche des propriétés générales de la matière et de l'enchaînement universel des causes et des effets. Il termina ces différents traités par sa Logique et ses Livres de mathématiques; ces différentes productions ont été rangées dans un ordre renversé. Nous allons en exposer les principes, avec la précaution de citer le texte partout où la superstition, l'ignorance et la calomnie, qui semblent s'être réunies pour attaquer cet ouvrage, seraient tentées de nous attribuer des sentiments dont nous ne sommes que les historiens.

Principes élémentaires et généraux. Les choses qui n'existent point hors de nous, deviennent l'objet de notre raison; ou pour parler la langue de notre philosophe, sont intelligibles et *comparables*, par les noms que nous leur avons imposés. C'est ainsi que nous discourons des fantômes de notre imagination, dans l'absence même des choses réelles d'après lesquelles nous avons imaginé.

L'espace est un fantôme d'une chose existante, *phantasma rei existentis*, abstraction faite de toutes les propriétés de cette chose, à l'exception de celle de paraître hors de celui qui imagine.

Le temps est un fantôme du mouvement considéré sous le point de vue qui nous y fait discerner priorité et postériorité ou succession.

Un espace est partie d'un espace, un temps est partie d'un temps, lorsque le premier est contenu dans le second, et qu'il y a plus dans celui-ci.

Diviser un espace ou un temps, c'est y discerner une partie, puis une autre, puis une troisième, et ainsi de suite.

Un espace, un temps, sont un, lorsqu'on les distingue entre d'autres temps et d'autres espaces.

Le nombre est l'addition d'une unité à une unité, à une troisième, et ainsi de suite.

Composer un espace ou un temps, c'est après un espace ou un temps, en considérer un second, un troisième ou un quatrième, et regarder tous ces temps ou espaces comme un seul.

Le tout est ce qu'on a engendré par la composition; les parties, ce qu'on retrouve par la division.

Point de vrai tout qui ne s'imagine comme composé de parties dans lesquelles il puisse se résoudre.

Deux espaces sont contigus, s'il n'y a point d'espace entre eux.

Dans un tout composé de trois parties, la partie moyenne est celle qui en a deux contiguës; et les deux extrêmes sont contiguës à la moyenne.

Un temps, un espace est fini en puissance, quand on peut assigner un nombre de temps ou d'espaces finis qui le mesurent exactement ou avec excès.

Un espace, un temps est infini en puissance, quand on ne peut assigner un nombre d'espaces ou de temps finis qui le mesurent et qu'il n'excède.

Tout ce qui se divise, se divise en parties divisibles, et ces parties ont d'autres parties divisibles ; donc il n'y a point de divisible qui soit le plus petit divisible.

J'appelle *corps*, ce qui existe indépendamment de ma pensée, coétendu ou coïncident avec quelque partie de l'espace.

L'accident est une propriété du corps avec laquelle on

l'imagine, ou qui entre nécessairement dans le concept qu'il nous imprime.

L'étendue d'un corps, ou sa grandeur indépendante de notre pensée, c'est la même chose.

L'espace coïncident avec la grandeur d'un corps est le lieu du corps ; le lieu forme toujours un solide; son étendue diffère de l'étendue du corps ; il est terminé par une surface coïncidente avec la surface du corps.

L'espace occupé par un corps est un espace plein ; celui qu'un corps n'occupe point est un espace vide.

Les corps entre lesquels il n'y a point d'espace sont contigus ; les corps contigus qui ont une partie commune sont continus, et il y a pluralité s'il y a continuité entre des contigus quelconques.

Le mouvement est le passage continu d'un lieu dans un autre.

Se reposer, c'est rester un temps quelconque dans un même lieu; s'être mû, c'est avoir été dans un lieu autre que celui qu'on occupe.

Deux corps sont égaux, s'ils peuvent remplir un même lieu.

L'étendue d'un corps un et le même, est une et la même.

Le mouvement de deux corps égaux est égal, lorsque la vitesse considérée dans toute l'étendue de l'un est égale à la vitesse considérée dans toute l'étendue de l'autre.

La quantité du mouvement considérée sous cet aspect, s'appelle aussi *force.*

Ce qui est en repos est conçu devoir y rester toujours, sans la supposition d'un corps qui trouble le repos.

Un corps ne peut s'engendrer ni périr ; il passe sous divers états successifs auxquels nous donnons différents noms : ce sont les accidents qui commencent et finissent ; c'est improprement qu'on dit qu'ils se *meuvent.*

L'accident qui donne le nom à son sujet est ce qu'on appelle l'*essence.*

La matière première, ou le corps considéré en général, n'est qu'un mot.

Un corps agit sur un autre, lorsqu'il y produit ou détruit un accident.

L'accident ou dans l'agent ou dans le patient, sans lequel

l'effet ne peut être produit, *causa sine quâ non*, est nécessaire par hypothèse.

De l'agrégat de tous les accidents, tant dans l'agent que dans le patient, on conclut la nécessité d'un effet; et réciproquement on conclut du défaut d'un seul accident, soit dans l'agent soit dans le patient, l'impossibilité de l'effet.

L'agrégat de tous les accidents nécessaires à la production de l'effet s'appelle, dans l'agent, *cause complète, causa simpliciter.*

La cause simple ou complète s'appelle, après la production de l'effet, *cause efficiente* dans l'agent, *cause matérielle* dans le patient; où l'effet est nul, la cause est nulle.

La cause complète a toujours son effet; au moment où elle est entière, l'effet est produit et est nécessaire.

La génération des effets est continue.

Si les agents et les patients sont les mêmes et disposés de la même manière, les effets seront les mêmes en différents temps.

Le mouvement n'a de cause que dans le mouvement d'un corps contigu.

Tout changement est mouvement.

Les accidents, considérés relativement à d'autres qui les ont précédés, et sans aucune dépendance d'effet et de cause, s'appellent *contingents.*

La cause est à l'effet, comme la puissance à l'acte, ou plutôt c'est la même chose.

Au moment où la puissance est entière et pleine, l'acte est produit.

La puissance active et la puissance passive ne sont que les parties de la puissance entière et pleine.

L'acte à la production duquel il n'y aura jamais de puissance pleine et entière est impossible.

L'acte qui n'est pas impossible est nécessaire; de ce qu'il est possible qu'il soit produit, il le sera; autrement il serait impossible.

Ainsi tout acte futur l'est nécessairement.

Ce qui arrive, arrive par des causes nécessaires, et il n'y a d'effets contingents que relativement à d'autres effets avec lesquels les premiers n'ont ni liaison ni dépendance.

La puissance active consiste dans le mouvement.

La cause formelle ou l'essence, la cause finale ou le terme, dépendent des causes efficientes.

Connaître l'essence, c'est connaître la chose; l'un suit de l'autre.

Deux corps diffèrent, si l'on peut dire de l'un quelque chose qu'on ne puisse dire de l'autre au moment où on les compare.

Tous les corps diffèrent numériquement.

Le rapport d'un corps à un autre consiste dans leur égalité ou inégalité, similitude ou différence.

Le rapport n'est point un nouvel accident, mais une qualité de l'un et de l'autre corps avant la comparaison qu'on en fait.

Les causes des accidents de deux corrélatifs sont la cause de la corrélation.

L'idée de quantité naît de l'idée de limites.

Il n'y a grand et petit que par comparaison.

Le rapport est une évaluation de la quantité par comparaison, et la comparaison est arithmétique ou géométrique.

L'effort, ou *nisus*, est un mouvement par un espace et par un temps moindres qu'aucuns donnés.

L'*impetus*, ou la quantité de l'effort, c'est la vitesse même considérée au moment du transport.

La résistance est l'opposition de deux efforts ou *nisus*, au moment du contact.

La force est l'*impetus* multiplié ou par lui-même, ou par la grandeur du mobile.

La grandeur et la durée du tout nous sont cachées pour jamais.

Il n'y a point de vide absolu dans l'univers.

La chute des graves n'est point en eux la suite d'un appétit, mais l'effet d'une action de la terre sur eux.

La différence de la gravitation naît de la différence des actions ou efforts excités sur les parties élémentaires des graves.

Il y a deux manières de procéder en philosophie : ou l'on descend de la génération aux effets possibles, ou l'on remonte des effets aux générations possibles.

Après avoir établi ces principes communs à toutes les parties de l'univers, Hobbes passe à la considération de la portion

qui sent, ou l'animal, et de celle-ci à celle qui réfléchit et pense, ou l'homme.

De l'animal. La sensation dans celui qui sent est le mouvement de quelques-unes de ses parties.

La cause immédiate de la sensation est dans l'objet qui affecte l'organe.

La définition générale de la sensation est donc l'application de l'organe à l'objet extérieur; il y a entre l'un et l'autre une réaction d'où naît l'empreinte et le fantôme.

Le sujet de la sensation est l'être qui sent; son objet, l'être qui se fait sentir; le fantôme est l'effet.

On n'éprouve point deux sensations à la fois.

L'imagination est une sensation languissante qui s'affaiblit par l'éloignement de l'objet.

Le réveil des fantômes dans l'être qui sent constate l'activité de son âme; il est commun à l'homme et à la bête.

Le songe est un fantôme de celui qui dort.

La crainte, la conscience du crime, la nuit, les lieux sacrés, les contes qu'on a entendus, réveillent en nous des fantômes qu'on a nommés *spectres*; c'est en réalisant nos spectres hors de nous par des noms vides de sens, que nous est venue l'idée d'incorporéité. *Et metus et scelus et conscientia et nox et loca consecrata, adjuta apparitionum historiis phantasmata horribilia etiam vigilantibus excitant, quæ spectrum et substantiarum incorporearum nomina pro veris rebus imponunt.*

Il y a des sensations d'un autre genre; c'est le plaisir et la peine : ils consistent dans le mouvement continu qui se transmet de l'extrémité d'un organe vers le cœur.

Le désir et l'aversion sont les causes du premier effort animal; les esprits se portent dans les nerfs ou s'en retirent; les muscles se gonflent ou se relâchent; les membres s'étendent ou se replient, et l'animal se meut ou s'arrête.

Si le désir est suivi d'un enchaînement de fantômes, l'animal pense, délibère, veut.

Si la cause du désir est pleine et entière, l'animal veut nécessairement : vouloir ce n'est pas être libre; c'est tout au plus être libre de faire ce que l'on veut, mais non de vouloir. *Causa appetitus existente integra, necessario sequitur voluntas; adeo-*

que voluntati libertas a necessitate non convenit; concedi tamen potest libertas faciendi ea quæ volumus.

De l'homme. Le discours est un tissu artificiel de voix instituées par les hommes pour se communiquer la suite de leurs concepts.

Les signes que la nécessité de la nature nous suggère ou nous arrache, ne forment point une langue.

La science et la démonstration naissent de la connaissance des causes.

La démonstration n'a lieu qu'aux occasions où les causes sont en notre pouvoir. Dans le reste, tout ce que nous démontrons, c'est que la chose est possible.

Les causes du désir et de l'aversion, du plaisir et de la peine, sont les objets mêmes des sens. Donc s'il est libre d'agir, il ne l'est pas de haïr ou de désirer.

On a donné aux choses le nom de *bonnes*, lorsqu'on les désire; de *mauvaises*, lorsqu'on les craint.

Le bien est apparent ou réel. La conservation d'un être est pour lui un bien réel, le premier des biens. Sa destruction un mal réel, le premier des maux.

Les affections ou troubles de l'âme sont des mouvements alternatifs de désir et d'aversion, qui naissent des circonstances et qui ballottent notre âme incertaine.

Le sang se porte avec vitesse aux organes de l'action, en revient avec promptitude; l'animal est prêt à se mouvoir; l'instant suivant il est retenu; et cependant il se réveille en lui une suite de fantômes alternativement effrayants et terribles.

Il ne faut pas rechercher l'origine des passions ailleurs que dans l'organisation, le sang, les fibres, les esprits, les humeurs, etc.

Le caractère naît du tempérament, de l'expérience, de l'habitude, de la prospérité, de l'adversité, des réflexions, des discours, de l'exemple, des circonstances. Changez ces choses, et le caractère changera.

Les mœurs sont formées lorsque l'habitude a passé dans le caractère, et que nous nous soumettons, sans peine et sans effort, aux actions qu'on exige de nous. Si les mœurs sont bonnes, on les appelle *vertus; vices,* si elles sont mauvaises.

Mais tout n'est pas également bon ou mauvais pour tous.

Les mœurs qui sont vertueuses au jugement des uns, sont vicieuses au jugement des autres.

Les lois de la société sont donc la seule mesure commune du bien ou du mal, des vices et des vertus. On n'est vraiment bon ou vraiment méchant que dans sa ville. *Nisi in vita civili virtutum et vitiorum communis mensura non invenitur. Quæ mensura ob eam causam alia esse non potest præter unius cujusque civitatis leges.*

Le culte extérieur qu'on rend sincèrement à Dieu est ce que les hommes ont appelé *religion.*

La foi qui a pour objet les choses qui sont au-dessus de notre raison, n'est, sans un miracle, qu'une opinion fondée sur l'autorité de ceux qui nous parlent. En fait de religion, un homme ne peut exiger de la croyance d'un autre que d'après miracle. *Homini privato sine miraculo fides haberi in religionis actu non potest.*

Au défaut de miracles, il faut que la religion soit abandonnée aux jugements des particuliers, ou qu'elle se soutienne par les lois civiles.

Ainsi la religion est une affaire de législation, et non de philosophie. C'est une convention publique qu'il faut remplir, et non disputer. *Quod si religio ab hominibus privatis non dependet, tunc oportet, cessantibus miraculis, ut dependeat a legibus. Philosophia non est, sed in omni civitate lex non disputanda sed implenda.*

Point de culte public sans cérémonies; car qu'est-ce qu'un culte public, sinon une marque extérieure de la vénération que tous les citoyens portent au dieu de la patrie, marque prescrite selon les temps et les lieux, par celui qui gouverne. *Cultus publicus signum honoris Deo exhibiti, idque locis et temporibus constitutis a civitate. Non a natura operis tantum, sed ab arbitrio civitatis pendet.*

C'est à celui qui gouverne à décider de ce qui convient ou non dans cette branche de l'administration ainsi que dans toute autre. Les signes de la vénération des peuples envers leur Dieu ne sont pas moins subordonnés à la volonté du maître qui commande, qu'à la nature de la chose.

Voilà les propositions sur lesquelles le philosophe de Malmesbury se proposait d'élever le système qu'il nous présente

dans l'ouvrage qu'il a intitulé *le Léviathan*, et que nous allons analyser.

Du Léviathan de Hobbes. — Point de notions dans l'âme, qui n'aient préexisté dans la sensation.

Le sens est l'origine de tout. L'objet qui agit sur le sens, l'affecte et le presse, est la cause de la sensation.

La réaction de l'objet sur le sens et du sens sur l'objet, est la cause des fantômes.

Loin de nous ces simulacres imaginaires, qui s'émanent des objets, passent en nous et s'y fixent.

Si un corps se meut, il continuera de se mouvoir éternellement, si un mouvement différent ou contraire ne s'y oppose. Cette loi s'observe dans la matière brute et dans l'homme.

L'imagination est une sensation qui s'apaise et s'évanouit par l'absence de son objet et par la présence d'un autre.

Imagination, mémoire, même qualité sous deux noms différents. Imagination, s'il reste dans l'être sentant image ou fantôme; mémoire, si le fantôme s'évanouissant, il ne reste qu'un mot.

L'expérience est la mémoire de beaucoup de choses.

Il y a l'imagination simple et l'imagination composée, qui diffèrent entre elles, comme le mot et le discours, une figure et un tableau.

Les fantômes les plus bizarres que l'imagination compose dans le sommeil ont préexisté dans la sensation. Ce sont des mouvements confus et tumultueux des parties intérieures du corps, qui, se succédant et se combinant d'une infinité de manières diverses, engendrent la variété des songes.

Il est difficile de distinguer les fantômes du rêve des fantômes du sommeil, et les uns et les autres de la présence de l'objet, lorsqu'on passe du sommeil à la veille sans s'en apercevoir; ou lorsque, dans la veille, l'agitation des parties du corps est très-violente. Alors Marcus Brutus croira qu'il a vu le spectre terrible qu'il a rêvé.

Otez la crainte des spectres, et vous bannirez de la société la superstition, la fraude et la plupart de ces fourberies dont on se sert pour leurrer les esprits des hommes dans les États mal gouvernés.

Qu'est-ce que l'entendement? la sorte d'imagination factice

qui naît de l'institution des signes. Elle est commune à l'homme et à la brute.

Le discours mental, ou l'activité de l'âme, ou son entretien avec elle-même, n'est qu'un enchaînement involontaire de concepts ou de fantômes qui se succèdent.

L'esprit ne passe point d'un concept à un autre, d'un fantôme à un autre, que la même succession n'ait préexisté dans la nature ou dans la sensation.

Il y a deux sortes de discours mental : l'un irrégulier, vague et incohérent; l'autre régulier, continu et tendant à un but.

Ce dernier s'appelle *recherche*, *investigation*. C'est une espèce de quête où l'esprit suit à la piste les traces d'une cause ou d'un effet présent ou passé. Je l'appelle *réminiscence*.

Le discours ou raisonnement sur un événement futur forme la prévoyance.

Un événement qui a suivi en indique un qui a précédé et dont il est le signe.

Il n'y a rien dans l'homme qui lui soit inné, et dont il puisse user sans habitude. L'homme naît, il a des sens. Il acquiert le reste.

Tout ce que nous concevons est fini. Le mot infini est donc vide d'idée. Si nous prononçons le nom de Dieu, nous ne le comprenons pas davantage. Aussi cela n'est-il pas nécessaire; il suffit de le reconnaître et de l'adorer.

On ne conçoit que ce qui est dans le lieu, divisible et limité. On ne conçoit pas qu'une chose puisse être toute en un lieu et toute en un autre, dans un même instant, et que deux ou plusieurs choses puissent être en même temps dans un même lieu.

Le discours oratoire est la traduction de la pensée. Il est composé de mots. Les mots sont propres ou communs.

La vérité ou la fausseté n'est point des choses, mais du discours. Où il n'y a point de discours il n'y a ni vrai ni faux, quoiqu'il puisse y avoir erreur.

La vérité consiste dans une juste application des mots. De là, nécessité de les définir.

Si une chose est désignée par un nom, elle est du nombre de celles qui peuvent entrer dans la pensée ou dans le rai-

sonnement, ou former une quantité, ou en être retranchée.

L'acte du raisonnement s'appelle *syllogisme*, et c'est l'expression de la liaison d'un mot avec un autre.

Il y a des mots vides de sens, qui ne sont point définis, qui ne peuvent l'être, et dont l'idée est et restera toujours vague, inconsistante et louche; par exemple, substance incorporelle. *Dantur nomina insignificantia, hujus generis est substantia incorporea.*

L'intelligence propre à l'homme est un effet du discours. La bête ne l'a point.

On ne conçoit point qu'une affirmation soit universelle et fausse.

Celui qui raisonne cherche ou un tout par l'addition des parties, ou un reste par la soustraction. S'il se sert de mots, son raisonnement n'est que l'expression de la liaison du mot *tout* au mot *partie*, ou des mots *tout* et *partie* au mot *reste*. Ce que le géomètre exécute sur les nombres et les lignes, le logicien le fait sur les mots.

Nous raisonnons aussi juste qu'il est possible, si nous partons des mots généraux ou admis pour tels dans l'usage.

L'usage de la raison consiste dans l'investigation des liaisons éloignées des mots entre eux.

Si l'on raisonne sans se servir de mots, on suppose quelque phénomène qui a vraisemblablement précédé, ou qui doit vraisemblablement suivre. Si la supposition est fausse, il y a erreur.

Si on se sert de termes universaux, et qu'on arrive à une conclusion universelle et fausse, il y avait absurdité dans les termes; ils étaient vides de sens.

Il n'en est pas de la raison comme du sens et de la mémoire. Elle ne naît point avec nous. Elle s'acquiert par l'industrie et se forme par l'exercice et l'expérience. Il faut savoir imposer des mots aux choses; passer des mots imposés à la proposition, de la proposition au syllogisme, et parvenir à la connaissance du rapport des mots entre eux.

Beaucoup d'expérience est prudence; beaucoup de science, sagesse.

Celui qui sait est en état d'enseigner et de convaincre.

Il y a dans l'animal deux sortes de mouvements qui lui

sont propres : l'un vital, l'autre animal; l'un involontaire, l'autre volontaire.

La pente de l'âme vers la cause de son *impetus,* s'appelle *désir;* le mouvement contraire *aversion.* Il y a un mouvement réel dans l'un et l'autre cas.

On aime ce qu'on désire; on hait ce qu'on fuit. On méprise ce qu'on ne désire ni ne fuit.

Quel que soit le désir ou son objet, il est bon; quelle que soit l'aversion ou son objet, on l'appelle *mauvais.*

Le bon qui nous est annoncé par des signes apparents s'appelle *beau;* le mal dont nous sommes menacés par des signes s'appelle *laid.* Les espèces de la bonté varient. La bonté considérée dans les signes qui la promettent est *beauté;* dans la chose, elle garde le nom de *bonté;* dans la fin, on la nomme *plaisir,* et *utilité* dans les moyens.

Tout objet produit dans l'âme un mouvement qui porte l'animal ou à s'éloigner ou à s'approcher.

La naissance de ce mouvement est celle du plaisir ou de la peine. Ils commencent au même instant. Tout désir est accompagné de quelque plaisir; toute aversion entraîne avec elle quelque peine.

Toute volupté naît ou de la sensation d'un objet présent, et elle est sensuelle; ou de l'attente d'une chose, de la prévoyance des fins, de l'importance des suites, et elle est intellectuelle, douleur ou joie.

L'appétit, le désir, l'amour, l'aversion, la haine, la joie, la douleur, prennent différents noms, selon le degré, l'ordre, l'objet et d'autres circonstances.

Ce sont ces circonstances qui ont multiplié les mots à l'infini. La religion est la crainte des puissances invisibles. Ces puissances sont-elles avouées par la loi civile, la crainte qu'on en a retient le nom de *religion.* Ne sont-elles pas avouées par la loi civile, la crainte qu'on en a prend le nom de *superstition.* Si les puissances sont réelles, la religion est vraie. Si elles sont chimériques, la religion est fausse. *Hinc oriuntur passionum nomina. Verbi gratia, religio, metus potentiarum invisibilium, quæ si publice acceptæ religio; secus, superstitio,* etc.

C'est de l'agrégat des diverses passions élevées dans l'âme,

et s'y succédant continuement jusqu'à ce que l'effet soit produit, que naît la délibération.

Le dernier désir qui nous porte ou la dernière aversion qui nous éloigne s'appelle *volonté*. La bête délibère : elle veut donc.

Qu'est-ce que la félicité? un succès constant dans les choses qu'on désire.

La pensée qu'une chose est ou n'est pas, se fera ou ne se fera pas, et qui ne laisse après elle que la présomption, s'appelle *opinion*.

De même que dans la délibération, le dernier désir est la volonté; dans les questions du passé et de l'avenir, le dernier jugement est l'opinion.

La succession complète des opinions alternatives, diverses ou contraires, fait le doute.

La conscience est la connaissance intérieure et secrète d'une pensée ou d'une action.

Si le raisonnement est fondé sur le témoignage d'un homme dont la lumière et la véracité ne nous soient point suspectes, nous avons de la foi; nous croyons. La foi est relative à la personne; la croyance au fait.

La qualité en tout est quelque chose qui frappe par son degré ou sa grandeur; mais toute grandeur est relative. La vertu même n'est que par comparaison. Les vertus ou qualités intellectuelles sont des facultés de l'âme qu'on loue dans les autres et qu'on désire en soi. Il y en a de naturelles; il y en a d'acquises.

La facilité de remarquer dans les choses des ressemblances et des différences qui échappent aux autres s'appelle *bon esprit*; dans les pensées, *bon jugement*.

Ce qu'on acquiert par l'étude et par la méthode, sans l'art de la parole, se réduit à peu de chose.

La diversité des esprits naît de la diversité des passions, et la diversité des passions naît de la diversité des tempéraments, des humeurs, des habitudes, des circonstances, des éducations.

La folie est l'extrême degré de la passion. Tels étaient les démoniaques de l'Évangile. *Tales fuerunt quos historia sacra vocavit judaico stylo dæmoniacos*.

La puissance d'un homme est l'agrégat de tous les moyens d'arriver à une fin. Elle est ou naturelle, ou instrumentale.

De toutes les puissances humaines la plus grande est celle qui rassemble dans une seule personne, par le consentement, la puissance divisée d'un plus grand nombre d'autres, soit que cette personne soit naturelle comme l'homme, ou artificielle comme le citoyen.

La dignité ou la valeur d'un homme, c'est la même chose. Un homme vaut autant qu'un autre voudrait l'acheter, selon le besoin qu'il en a.

Marquer l'estime ou le besoin, c'est honorer. On honore par la louange, les signes, l'amitié, la foi, la confiance, le secours qu'on implore, le conseil qu'on recherche, la préséance qu'on cède, le respect qu'on porte, l'imitation qu'on se propose, le culte qu'on paie, l'adoration qu'on rend.

Les mœurs relatives à l'espèce humaine consistent dans les qualités qui tendent à établir la paix et à assurer la durée de l'état civil.

Le bonheur de la vie ne doit point être cherché dans la tranquillité ou le repos de l'âme, qui est impossible.

Le bonheur est le passage perpétuel d'un désir satisfait à un autre désir satisfait. Les actions n'y conduisent pas toutes de la même manière. Il faut aux uns de la puissance, des honneurs, des richesses; aux autres, du loisir, des connaissances, des éloges, même après la mort. De là la diversité des mœurs.

Le désir de connaître les causes attache l'homme à l'étude des effets. Il remonte d'un effet à une cause; de celle-ci à une autre, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il arrive à la pensée d'une cause éternelle qu'aucune autre n'a devancée.

Celui donc qui se sera occupé de la contemplation des choses naturelles, en rapportera nécessairement une pente à reconnaître un Dieu, quoique la nature divine lui reste obscure et inconnue.

L'anxiété naît de l'ignorance des causes; de l'anxiété, la crainte des puissances invisibles; et de la crainte de ces puissances, la religion.

Crainte des puissances invisibles, ignorance des causes secondes, penchant à honorer ce qu'on redoute, événements fortuits pris pour pronostics; semences de religions.

Deux sortes d'hommes ont profité de ce penchant, et cultivé ces semences; hommes à imagination ardente, devenus chefs

de sectes; hommes à révélation à qui les puissances invisibles se sont manifestées. Religion, partie de la politique des uns; politique, partie de la religion des autres.

La nature a donné à tous les mêmes facultés d'esprit et de corps.

La nature a donné à tous le droit à tout, même avec offense d'un autre; car on ne doit à personne autant qu'à soi.

Au milieu de tant d'intérêts divers, prévenir son concurrent, moyen le meilleur de se conserver.

De là le droit de commander acquis à chacun par la nécessité de se conserver.

De là guerre de chacun contre chacun, tant qu'il n'y aura aucune puissance coactive. De là une infinité de malheurs au milieu desquels nulle sécurité, que par une prééminence d'esprit et de corps; nul lieu à l'industrie, nulle récompense attachée au travail, point d'agriculture, point d'arts, point de société; mais crainte perpétuelle d'une mort violente.

De la guerre de chacun contre chacun, il s'ensuit encore que tout est abandonné à la fraude et à la force, qu'il n'y a rien de propre à personne; aucune possession réelle, nulle injustice.

Les passions, qui inclinent l'homme à la paix, sont la crainte, surtout celle d'une mort violente; le désir des choses nécessaires à une vie tranquille et douce, et l'espoir de se les procurer par quelque industrie.

Le droit naturel n'est autre chose que la liberté à chacun d'user de son pouvoir de la manière qui lui paraîtra la plus convenable à sa propre conservation.

La liberté est l'absence des obstacles extérieurs.

La loi naturelle est une règle générale dictée par la raison, en conséquence de laquelle on a la liberté de faire ce que l'on reconnaît contraire à son propre intérêt.

Dans l'état de nature, tous ayant droit à tout, sans en excepter la vie de son semblable, tant que les hommes conserveront ce droit, nulle sûreté même pour le plus fort.

De là une première loi générale, dictée par la raison, de chercher la paix, s'il y a quelque espoir de se la procurer; ou dans l'impossibilité d'avoir la paix, d'emprunter des secours de toute part.

Une seconde loi de raison, c'est après avoir pourvu à sa défense et à sa conservation, de se départir de son droit à tout, et de ne retenir de sa liberté que la portion qu'on peut laisser aux autres, sans inconvénient pour soi.

Se départir de son droit à une chose, c'est renoncer à la liberté d'empêcher les autres d'user de leur droit sur cette chose.

On se départ d'un droit ou par une renonciation simple qui jette, pour ainsi dire, ce droit au milieu de tous sans l'attribuer à personne, ou par une collation, et pour cet effet il faut qu'il y ait des signes convenus.

On ne conçoit pas qu'un homme confère son droit à un autre, sans recevoir en échange quelque autre bien ou quelque autre droit.

La concession réciproque de droits est ce qu'on appelle un *contrat*.

Celui qui cède le droit à la chose abandonne aussi l'usage de la chose, autant qu'il est en lui de l'abandonner.

Dans l'état de nature, le pacte arraché par la crainte est valide.

Un premier pacte en rend un postérieur invalide. Deux motifs concourent à obliger à la prestation du pacte, la bassesse qu'il y a à tromper, et la crainte des suites fâcheuses de l'infraction. Or cette crainte est religieuse ou civile, des puissances invisibles ou des puissances humaines. Si la crainte civile est nulle, la religieuse est la seule qui donne de la force au pacte, de là le serment.

La justice commutative est celle de contractants; la justice distributive est celle de l'arbitre entre ceux qui contractent.

Une troisième loi de la raison, c'est de garder le pacte. Voilà le fondement de la justice. La justice et la sainteté du pacte commencent quand il y a société et force coactive.

Une quatrième règle de la raison, c'est que celui qui reçoit un don gratuit, ne donne jamais lieu au bienfaiteur de se repentir du don qu'il a fait.

Une cinquième, de s'accommoder aux autres, qui ont leur caractère comme nous le nôtre.

Une sixième, les sûretés prises pour l'avenir, d'accorder le pardon des injures passées à ceux qui se repentent.

Une septième, de ne pas regarder dans la vengeance à a grandeur du mal commis, mais à la grandeur du bien qui doit résulter du châtiment.

Une huitième, de ne marquer à un autre ni haine, ni mépris, soit d'action, soit de discours, du regard ou du geste.

Une neuvième, que les hommes soient traités tous comme égaux de nature.

Une dixième, que dans le traité de paix générale, aucun ne retiendra le droit qu'il ne veut pas laisser aux autres.

Une onzième, d'abandonner à l'usage commun ce qui ne souffrira point de partage.

Une douzième, que l'arbitre choisi de part et d'autre sera juste.

Une treizième, que dans le cas où la chose ne peut se partager, on en tirera au sort le droit entier, ou la première possession.

Une quatorzième, qu'il y a deux espèces de sort; celui du premier occupant, ou du premier né, dont il ne faut admettre le droit qu'aux choses qui ne sont pas divisibles de leur nature.

Une quinzième, qu'il faut aux médiateurs de la paix générale, la sûreté d'aller et de venir.

Une seizième, d'acquiescer à la décision de l'arbitre.

Une dix-septième, que personne ne soit arbitre dans sa cause.

Une dix-huitième, de juger d'après les témoins dans les questions de fait.

Une dix-neuvième, qu'une cause sera propre à l'arbitre toutes les fois qu'il y aura quelque intérêt à prononcer pour une des parties de préférence à l'autre.

Une vingtième, que les lois de nature qui obligent toujours au for intérieur, n'obligent pas toujours au for extérieur. C'est la différence du vice et du crime.

La morale est la science des lois naturelles, ou des choses qui sont bonnes ou mauvaises dans la société des hommes.

On appelle celui qui agit en son nom ou au nom d'un autre, une *personne*; et la personne est propre, si elle agit en son nom; représentative, si c'est au nom d'un autre.

Il ne nous reste plus, après ce que nous venons de dire de la philosophie de Hobbes, qu'à en déduire les conséquences, et nous aurons une ébauche de sa politique.

C'est l'intérêt de leur conservation et les avantages d'une vie plus douce, qui ont tiré les hommes de l'état de guerre de tous contre tous, pour les assembler en société.

Les lois et les pactes ne suffisent pas pour faire cesser l'état naturel de guerre ; il faut une puissance coactive qui les soumette.

L'association du petit nombre ne peut procurer la sécurité, il faut celle de la multitude.

La diversité des jugements et des volontés ne laisse ni paix ni sécurité à espérer dans une société où la multitude gouverne.

Il n'importe pas de gouverner et d'être gouverné pour un temps, il le faut tant que le danger et la présence de l'ennui durent.

Il n'y a qu'un moyen de former une puissance commune qui fasse la sécurité; c'est de résigner sa volonté à un seul ou à un certain nombre.

Après cette résignation, la multitude n'est plus qu'une personne qu'on appelle la *ville*, la *société*, ou la *république*.

La société peut user de toute son autorité pour contraindre les particuliers à vivre en paix entre eux, et à se réunir contre l'ennemi commun.

La société est une personne dont le consentement et les pactes ont autorisé l'action, et dans laquelle s'est conservé le droit d'user de la puissance de tous pour la conservation de la paix et la défense commune.

La société se forme ou par institution, ou par acquisition.

Par institution, lorsque d'un consentement unanime, des hommes cèdent à un seul, ou à un certain nombre d'entre eux, le droit de les gouverner, et vouent obéissance.

On ne peut ôter l'autorité souveraine à celui qui la possède, même pour cause de mauvaise administration.

Quelque chose que fasse celui à qui l'on a confié l'autorité souveraine, il ne peut être suspect envers celui qui l'a conférée.

Puisqu'il ne peut être coupable, il ne peut être ni jugé, ni châtié, ni puni.

C'est à l'autorité souveraine à décider de tout ce qui concerne la conservation de la paix et sa rupture, et à prescrire des règles d'après lesquelles chacun connaisse ce qui est sien, et en jouisse tranquillement.

C'est à elle qu'appartient le droit de déclarer la guerre, de faire la paix, de choisir des ministres, et de créer des titres honorifiques.

La monarchie est préférable à la démocratie, à l'aristocratie, et à toute autre forme de gouvernement mixte.

La société se forme par acquisition ou conquête, lorsqu'on obtient l'autorité souveraine sur ses semblables par la force; en sorte que la crainte de la mort ou des liens ont soumis la multitude à l'obéissance d'un seul ou de plusieurs.

Que la société se soit formée par institution ou par acquisition, les droits du souverain sont les mêmes.

L'autorité s'acquiert encore par la voie de la génération; telle est celle des pères sur leurs enfants. Par les armes; telle est celle des tyrans sur leurs esclaves.

L'autorité conférée à un seul ou à plusieurs est aussi grande qu'elle peut l'être, quelque inconvénient qui puisse résulter d'une résignation complète; car rien ici-bas n'est sans inconvénient.

La crainte, la liberté et la nécessité qu'on appelle de *nature et de causes*, peuvent subsister ensemble. Celui-là est libre qui peut tirer de sa force et de ses autres facultés tout l'avantage qu'il lui plaît.

Les lois de la société circonscrivent la liberté; mais elles n'ôtent point an souverain le droit de vie et de mort. S'il l'exerce sur un innocent, il pèche envers les dieux, il commet l'iniquité, mais non l'injustice : *Ubi in innocentem exercetur, agit quidem inique, et in Deum peccat imperans, non vero injuste agit.*

On conserve dans la société le droit à tout ce qu'on ne peut résigner ni transférer, et à tout ce qui n'est point exprimé dans les lois sur la souveraineté. Le silence des lois est en faveur des sujets. *Manet libertas circa res de quibus leges silent pro summo potestatis imperio.*

Les sujets ne sont obligés envers le souverain que tant qu'il lui reste le pouvoir de les protéger. *Obligatio civium erga eum qui summam habet potestatem tandem nec diutius permanere intelligitur, quam manet potentia cives protegendi.*

Voilà la maxime qui fit soupçonner Hobbes d'avoir abandonné le parti de son roi qui en était réduit alors à de telles extrémités, que ses sujets n'en pouvaient plus espérer de secours.

Qu'est-ce qu'une société? un agrégat d'intérêts opposés; un système où, par l'autorité conférée à un seul, ces intérêts contraires sont tempérés. Le système est régulier ou irrégulier, ou absolu ou subordonné, etc.

Un ministre de l'autorité souveraine est celui qui agit dans les affaires publiques au nom de la puissance qui gouverne, et qui la représente.

La loi civile est une règle qui définit le bien et le mal pour le citoyen; elle n'oblige point le souverain: *Hac imperans non tenetur.*

Le long usage donne force de loi. Le silence du souverain marque que telle a été sa volonté.

Les lois civiles n'obligent qu'après la promulgation.

La raison instruit des lois naturelles. Les lois civiles ne sont connues que par la promulgation.

Il n'appartient ni aux docteurs ni aux philosophes d'interpréter les lois de la nature. C'est l'affaire du souverain. Ce n'est pas la vérité, mais l'autorité qui fait la loi: *Non veritas, sed auctoritas facit legem.*

L'interprétation de la loi naturelle est un jugement du souverain qui marque sa volonté sur un cas particulier.

C'est ou l'ignorance, ou l'erreur, ou la passion, qui cause la transgression de la loi et le crime.

Le châtiment est un mal infligé au transgresseur publiquement, afin que la crainte de son supplice contienne les autres dans l'obéissance.

Il faut regarder la loi publique comme la conscience du citoyen: *Lex publica civi pro conscientia subeunda.*

Le but de l'autorité souveraine, ou le salut des peuples, est la mesure de l'étendue des devoirs du souverain: *Imperantis officia demetienda ex fine, qui est salus populi.*

Tel est le système politique de Hobbes. Il a divisé son ouvrage en deux parties. Dans l'une, il traite de la société civile, et il y établit les principes que nous venons d'exposer. Dans l'autre, il examine la société chrétienne, et il applique à la puissance éternelle les mêmes idées qu'il s'était formées de la puissance temporelle.

Caractère de Hobbes. Hobbes avait reçu de la nature cette hardiesse de penser, et ces dons avec lesquels on en impose

aux autres hommes, Il eut un esprit juste et vaste, pénétrant et profond. Ses sentiments lui sont propres, et sa philosophie est un peu commune. Quoiqu'il eût beaucoup étudié, et qu'il sût, il ne fit pas assez de cas des connaissances acquises. Ce fut la suite de son penchant à la méditation. Elle le conduisait ordinairement à la découverte des grands ressorts qui font mouvoir les hommes. Ses erreurs même ont plus servi au progrès de l'esprit humain, qu'une foule d'ouvrages tissus de vérités communes. Il avait le défaut des systématiques ; c'est de généraliser les faits particuliers, et de les plier adroitement à ses hypothèses ; la lecture de ses ouvrages demande un homme mûr et circonspect. Personne ne marche plus fermement, et n'est plus conséquent. Gardez-vous de lui passer ses premiers principes, si vous ne voulez pas le suivre partout où il lui plaira de vous conduire. La philosophie de M. Rousseau, de Genève, est presque l'inverse de celle de Hobbes. L'un croit l'homme de la nature bon, et l'autre le croit méchant. Selon le philosophe de Genève, l'état de nature est un état de paix ; selon le philosophe de Malmesbury, c'est un état de guerre. Ce sont les lois et la formation de la société qui ont rendu l'homme meilleur, si l'on en croit Hobbes ; et qui l'ont dépravé, si l'on en croit M. Rousseau. L'un était né au milieu du tumulte et des factions; l'autre vivait dans le monde et parmi les savants. Autre temps, autres circonstances, autre philosophe. M. Rousseau est éloquent et pathétique ; Hobbes sec, austère et vigoureux. Celui-ci voyait le trône ébranlé, les citoyens armés les uns contre les autres, et sa patrie inondée de sang par les fureurs du fanatisme presbytérien, et il avait pris en aversion le dieu, le ministre et les autels. Celui-là voyait les hommes versés dans toutes les connaissances se déchirer, se haïr, se livrer à leurs passions, ambitionner la considération, la richesse, les dignités, et se conduire d'une manière peu conforme aux lumières qu'ils avaient acquises, et il méprisa la science et les savants. Ils furent outrés tous les deux. Entre le système de l'un et de l'autre, il y en a un autre qui peut être est le vrai : c'est que, quoique l'état de l'espèce humaine soit dans une vicissitude perpétuelle, sa bonté et sa méchanceté sont les mêmes, son bonheur et son malheur circonscrits par des limites qu'elle ne peut franchir. Tous les avantages artificiels se compensent

par des maux; tous les maux naturels par des biens. Hobbes, plein de confiance dans son jugement, philosopha d'après lui-même. Il fut honnête homme, sujet attaché à son roi, citoyen zélé, homme simple, droit, ouvert et bienfaisant. Il eut des amis et des ennemis. Il fut loué et blâmé sans mesure ; la plupart de ceux qui ne peuvent entendre son nom sans frémir n'ont pas lu et ne sont pas en état de lire une page de ses ouvrages. Quoi qu'il en soit du bien ou du mal qu'on en pense, il a laissé la face du monde telle qu'elle était. Il fit peu de cas de la philosophie expérimentale : s'il faut donner le nom de philosophe à un faiseur d'expériences, disait-il, le cuisinier, le parfumeur, le distillateur, sont donc des philosophes. Il méprisa Bayle, et il en fut méprisé. Il acheva de renverser l'idole de l'école que Bacon avait ébranlée. On lui reproche d'avoir introduit, dans sa philosophie, des termes nouveaux ; mais ayant une façon particulière de considérer les choses, il était impossible qu'il s'en tînt aux mots reçus. S'il ne fut pas athée, il faut avouer que son dieu diffère peu de celui de Spinosa. Sa définition du méchant me paraît sublime. Le méchant de Hobbes est un enfant robuste: *Malus est puer robustus.* En effet, la méchanceté est d'autant plus grande, que la raison est faible, et que les passions sont fortes. Supposez qu'un enfant eût à six semaines l'imbécillité de jugement de son âge, et les passions et la force d'un homme de quarante ans, il est certain qu'il frappera son père, qu'il violera sa mère, qu'il étranglera sa nourrice, et qu'il n'y aura nulle sécurité pour tout ce qui l'approchera. Donc la définition de Hobbes est fausse, ou l'homme devient bon à mesure qu'il s'instruit. On a mis à la tête de sa vie l'épigraphe suivante; elle est tirée d'Ange Politien:

> Qui nos damnant, histriones sunt maximi,
> Nam *Curios simulant et Bacchanalia vivunt;*
> Hi sunt præcipue quidam clamosi, leves,
> Cucullati, lignipedes, cincti funibus,
> Superciliosi, incurvi cervicum pecus ;
> Qui, quod ab aliis habitu et cultu dissentiunt,
> Tristesque vultu vendunt sanctimonias,
> Censuram sibi quamdam et tyrannidem occupant,
> Pavidamque plebem territant minaciis.

Outre les ouvrages philosophiques de Hobbes, il y en a d'autres dont il n'est pas de notre objet de parler[1].

HOFMANISTES, s. m. pl. (*Théol.*), hérétiques qui ont prétendu que le Christ s'était fait chair de lui-même, au contraire de l'Écriture qui nous apprend qu'il est né d'une femme. Cette erreur n'était pas la seule à laquelle ils étaient attachés. Ils refusaient le pardon à ceux qui étaient retombés dans le péché, et réduisaient ainsi l'action de la grâce et la bonté de Dieu à la mesure de leurs caractères inhumains et durs.

HOMME, s. m. C'est un être sentant, refléchissant, pensant, qui se promène librement sur la surface de la terre, qui paraît être à la tête de tous les autres animaux sur lesquels il domine, qui vit en société, qui a inventé des sciences et des arts, qui a une bonté et une méchanceté qui lui est propre, qui s'est donné des maîtres, qui s'est fait des lois, etc.

On peut le considérer sous différents aspects.

Il est composé de deux substances, l'une qu'on appelle *âme*, l'autre connue sous le nom de *corps*.

Le corps ou la partie matérielle de l'*homme* a été beaucoup étudiée. On a donné le nom d'*anatomistes* à ceux qui se sont occupés de ce travail important et pénible.

On a suivi l'homme depuis le moment de sa formation ou de sa vie, jusqu'à l'instant de sa mort. C'est ce qui forme l'his-

1. Naigeon a placé dans l'édition de 1798 une longue addition à cet article; c'est l'analyse du traité *de la Nature humaine* de Hobbes, qui a paru à Londres en 1640, et a été traduit par le baron d'Holbach. *Londres (Amsterdam)*, 1772.

Diderot le lut pour la première fois en 1772, cinq années après la publication des dix derniers volumes de l'*Encyclopédie;* il ne pouvait se consoler, dit Naigeon, de n'avoir pas connu plus tôt ce traité sublime de Hobbes, dont la lecture avait fait sur lui une impression vive et profonde. « J'en suis sorti, de ce traité *de la Nature humaine*, écrit-il à Naigeon; quel dommage que le traducteur n'ait pas réuni l'élégance et la clarté du style à l'évidence et à la force des idées! Que Locke me paraît diffus et lâche; La Bruyère et La Rochefoucauld, pauvres et petits, en comparaison de ce Thomas Hobbes! C'est un livre à lire et à commenter toute sa vie. »

Quelque importante que soit l'analyse que Naigeon a donnée du traité *de la Nature humaine*, nous devons la supprimer, parce qu'elle n'est point l'ouvrage de Diderot, et nous nous bornons à renvoyer le lecteur curieux de la connaître, soit au *Dictionnaire de philosophie* de l'*Encyclopédie méthodique*, tome II, page 704, soit à la traduction du baron d'Holbach, qui a été réimprimée en 1787, dans les *OEuvres philosophiques et politiques de Thomas Hobbes.* (Br.)

toire naturelle de l'*homme*. *Voyez* l'article HOMME. (*Hist. nat.*)

On l'a considéré comme capable de différentes opérations intellectuelles qui le rendent bon ou méchant, utile ou nuisible, bien ou mal faisant. C'est ce qui constitue l'*homme moral*.

De cet état solitaire ou individuel, on a passé à son état de société, et l'on a proposé quelques principes généraux, d'après lesquels la puissance souveraine qui le gouverne, tirerait de l'*homme* le plus d'avantages possibles; et l'on a donné à cet article le titre d'HOMME *politique*. *Voyez ce mot*.

On pourrait multiplier à l'infini les différents coups d'œil sous lesquels l'*homme* se considérerait. Il se lie par sa curiosité, par ses travaux et par ses besoins, à toutes les parties de la nature. Il n'y a rien qu'on ne puisse lui rapporter; et c'est ce dont on peut s'assurer en parcourant les différents articles de cet ouvrage, où on le verra, ou s'appliquant à connaître les êtres qui l'environnent, ou travaillant à les tourner à son usage.

HOMME (*Hist. nat.*). L'*homme* ressemble aux animaux par ce qu'il a de matériel; et lorsqu'on se propose de le comprendre dans l'énumération de tous les êtres naturels, on est forcé de le mettre dans la classe des animaux. Meilleur et plus méchant qu'aucun, il mérite à ce double titre d'être à la tête.

Nous ne commencerons son histoire qu'après le moment de sa naissance.

L'*homme* communique sa pensée par la parole, et ce signe est commun à toute l'espèce. Si les animaux ne parlent point, ce n'est pas en eux la faute de l'organe de la parole, mais l'impossibilité de lier des idées.

L'*homme* naissant passe d'un élément dans un autre. Au sortir de l'eau qui l'environnait, il se trouve exposé à l'air; il respire. Il vivait avant cette action; il meurt si elle cesse. La plupart des animaux restent les yeux fermés pendant quelques jours après leur naissance. L'*homme* les ouvre aussitôt qu'il est né; mais ils sont fixes et ternes. Sa prunelle, qui a déjà jusqu'à une ligne et demie ou deux de diamètre, s'étrécit ou s'élargit à une lumière plus forte ou plus faible; mais s'il en a le sentiment, il est fort obtus. Sa cornée est ridée; sa rétine trop molle pour recevoir les images des objets. Il paraît en être de même des autres sens. Ce sont des espèces d'instru-

ments dont il faut apprendre à se servir. Le toucher n'est pas parfait dans l'enfance. L'*homme* ne rit qu'au bout de quarante jours : c'est aussi le temps auquel il commence à pleurer. On ne voit auparavant aucun signe de passion sur son visage. *Voyez* PASSIONS. Les autres parties de son corps sont faibles et délicates. Il ne peut se tenir debout. Il n'a pas la force d'étendre le bras. Si on l'abandonnait il resterait couché sur le dos sans pouvoir se retourner.

La grandeur de l'enfant né à terme est ordinairement de vingt-un pouces. Il en naît de beaucoup plus petits; il y en a même qui n'ont que quatorze pouces à neuf mois. Le fœtus pèse ordinairement douze livres, et quelquefois jusqu'à quatorze. Il a la tête plus grosse à proportion que le reste du corps, et cette disproportion qui était encore plus grande dans le premier âge du fœtus, ne disparaît qu'après la première enfance. Sa peau est fort fine, elle paraît rougeâtre ; au bout de trois jours il survient une jaunisse, et l'enfant a du lait dans les mamelles : on l'exprime avec les doigts.

On voit palpiter, dans quelques nouveau-nés, le sommet de la tête à l'endroit de la fontanelle, et dans tous on y peut sentir avec la main le battement des sinus ou des artères du cerveau. Il se forme, au-dessus de cette ouverture, une espèce de croûte ou de gale quelquefois fort épaisse.

La liqueur contenue dans l'amnios laisse sur l'enfant une humeur visqueuse blanchâtre. On le lave ici avec une liqueur tiède ; ailleurs, et même dans des climats glacés, on le plonge dans l'eau froide, ou on le dépose dans la neige.

Quelque temps après sa naissance l'enfant urine et rend le méconium. Le méconium est noir. Le deuxième ou troisième jour, les excréments changent de couleur et prennent une odeur plus mauvaise. On ne le fait téter que dix ou douze heures après sa naissance.

A peine est-il sorti du sein de sa mère, que sa captivité commence. On l'emmaillotte, usage barbare des seuls peuples policés. Un *homme* robuste prendrait la fièvre, si on le tenait ainsi garrotté pendant vingt-quatre heures.

L'enfant nouveau-né dort beaucoup, mais la douleur et le besoin interrompent souvent son sommeil.

Les peuples de l'Amérique septentrionale le couchent sur la

poussière du bois vermoulu, sorte de lit propre et mou. En Virginie, on l'attache sur une planche garnie de coton, et percée pour l'écoulement des excréments.

Dans le Levant, on allaite à la mamelle les enfants pendant un an entier. Les sauvages du Canada leur continuent cette nourriture jusqu'à l'âge de quatre à cinq ans, quelquefois jusqu'à six ou sept. Parmi nous, la nourrice joint à son lait un peu de bouillie, aliment indigeste et pernicieux. Il vaudrait mieux qu'elle substituât le pis d'un animal, ou qu'elle mâchât pour son nourrisson, jusqu'à ce qu'il eût des dents.

Les dents qu'on appelle *incisives* sont au nombre de huit, quatre au devant de chaque mâchoire. Elles ne paraissent qu'à sept mois, ou même sur la fin de la première année. Mais il y en a en qui ce développement est prématuré, et qui naissent avec des dents assez fortes pour blesser le sein de leur mère.

Les dents incisives ne percent pas sans douleur. Les *canines*, au nombre de quatre, sortent dans le neuvième ou dixième mois : il en paraît seize autres sur la fin de la première année, ou au commencement de la seconde. On les appelle *molaires* ou *mâchelières*. Les canines sont contiguës aux incisives, et les mâchelières aux canines.

Les dents incisives, les canines, et les quatre premières mâchelières, tombent naturellement dans l'intervalle de la cinquième à la huitième année ; elles sont remplacées par d'autres dont la sortie est quelquefois différée jusqu'à l'âge de puberté.

Il y a encore quatre dents placées à chacune des deux extrémités des mâchoires ; elles manquent à plusieurs personnes, et le développement en est fort tardif ; il ne se fait qu'à l'âge de puberté, et quelquefois dans un terme plus éloigné ; on les appelle *dents de sagesse*, elles paraissent successivement.

L'*homme* apporte communément des cheveux en naissant ; ceux qui doivent être blonds ont les yeux bleus ; les roux, d'un jaune ardent, et les bruns, d'un jaune faible.

L'enfant est sujet aux vers et à la vermine ; c'est un effet de sa première nourriture ; il est moins sensible au froid que dans le reste de sa vie ; il a le pouls plus fréquent ; en général, le battement du cœur et des artères est d'autant plus vif, que l'animal est plus petit ; il est si rapide dans le moineau, qu'à peine en peut-on compter les coups.

Jusqu'à trois ans, la vie de l'enfant est fort chancelante; elle s'assure dans les deux ou trois années suivantes. A six ou sept ans l'*homme* est plus sûr de vivre qu'à tout âge. Il paraît que, sur un certain nombre d'enfants nés en même temps, il en meurt plus d'un quart dans la première année, plus d'un tiers en deux ans, et au moins la moitié dans les trois premières années; observation affligeante, mais vraie. Soyons donc contents de notre sort; nous avons été traités de la nature favorablement; félicitons-nous même du climat que nous habitons; il faut sept à huit ans pour y éteindre la moitié des enfants; un nouveau-né a l'espérance de vivre jusqu'à sept ans, et l'enfant de sept ans celle d'arriver à quarante-deux ans.

Le fœtus, dans le sein de sa mère, croissait de plus en plus jusqu'au moment de sa naissance; l'enfant, au contraire, croît toujours de moins en moins jusqu'à l'âge de puberté, temps auquel il croît, pour ainsi dire, tout à coup, pour arriver en peu de temps à la hauteur qu'il doit avoir.

A un mois, il avait un pouce de hauteur; à deux mois, deux pouces et un quart; à trois mois, trois pouces et demi; à quatre mois, cinq pouces et plus; à cinq mois, six à sept pouces; à six mois, huit à neuf; à sept mois, onze pouces et plus; à huit mois, quatorze pouces, et à neuf mois, dix-huit. La nature semble faire un effort pour achever de développer son ouvrage.

L'*homme* commence à bégayer à douze ou quinze mois; la voyelle *a*, qui ne demande que la bouche ouverte et la production d'une voix, est celle qu'il articule aussi plus aisément. L'*m* et le *p*, qui n'exigent que l'action des lèvres pour modifier la voyelle *a*, sont, entre les consonnes, les premières produites; il n'est donc pas étonnant que les mots *papa*, *mama*, désignent, dans toutes les langues sauvages et policées, les noms de *père* et de *mère* : cette observation, jointe à plusieurs autres et à une sagacité peu commune, a fait penser à M. le président de Brosses, que ces premiers mots et un grand nombre d'autres étaient de la langue première ou nécessaire de l'*homme*.

L'enfant ne prononce guère distinctement qu'à deux ans et demi.

La puberté accompagne l'adolescence et précède la jeunesse. Jusqu'alors l'*homme* avait tout ce qu'il lui fallait pour être; il va se trouver pourvu de ce qu'il lui faut pour donner l'exis-

tence. La puberté est le temps de la circoncision, de la castration, de la virginité, de l'impuissance.

La circoncision est d'un usage très-ancien chez les Hébreux; elle se faisait huit jours après la naissance; elle se fait en Turquie à sept ou huit ans; on attend même jusqu'à onze ou douze; en Perse, c'est à l'âge de cinq ou six. La plupart de ces peuples auraient le prépuce trop long, et seraient inhabiles à la génération sans la circoncision. En Arabie et en Perse, on circoncit aussi les filles lorsque l'accroissement excessif des nymphes l'exige. Ceux de la rivière de Benin n'attendent pas ce temps; les garçons et les filles sont circoncis huit ou quinze jours après leur naissance.

Il y a des contrées où l'on tire le prépuce en avant; on le perce et on le traverse d'un gros fil qu'on y laisse jusqu'à ce que les cicatrices des trous soient formées; alors on substitue au fil un anneau; cela s'appelle *infibuler :* on infibule les garçons et les filles.

Dans l'enfance, il n'y a quelquefois qu'un testicule dans le scrotum, et quelquefois point du tout; ils sont retenus dans l'abdomen ou engagés dans les anneaux des muscles; mais avec le temps, ils surmontent les obstacles qui les arrêtent et descendent à leur place.

Les adultes ont rarement les testicules cachés; cachés ou apparents, l'aptitude à la génération subsiste.

Il y a des *hommes* qui n'ont réellement qu'un testicule; ils ne sont pas impuissants pour cela; d'autres en ont trois : quand un testicule est seul, il est plus gros qu'à l'ordinaire.

La castration est fort ancienne; c'était la peine de l'adultère chez les Égyptiens; il y avait beaucoup d'eunuques chez les Romains. Dans l'Asie et une partie de l'Afrique, une infinité d'*hommes* mutilés sont occupés à garder les femmes; on en sacrifie beaucoup à la perfection de la voix, au-delà des Alpes. Les Hottentots se défont d'un testicule pour en être plus légers à la course; ailleurs on éteint sa postérité par cette voie, lorsqu'on redoute pour elle la misère qu'on éprouve soi-même.

La castration s'exécute par l'amputation des deux testicules; la jalousie va quelquefois jusqu'à retrancher toutes les parties extérieures de la génération. Autrefois on détruisait les testicules

par le froissement avec la main, ou par la compression d'un instrument.

L'amputation des testicules dans l'enfance n'est pas dangereuse; celle de toutes les parties extérieures de la génération est le plus souvent mortelle, si on la fait après l'âge de quinze ans. Tavernier dit qu'en 1657, on fit jusqu'à vingt-deux mille eunuques au royaume de Golconde.

Les eunuques à qui on n'a ôté que les testicules, ont des signes d'irritation dans ce qui leur reste, et même plus fréquents que les *hommes* entiers; cependant le corps de la verge prend peu d'accroissement, et demeure presque comme il était au moment de l'opération. Un eunuque fait à l'âge de sept ans, est à cet égard à vingt ans comme un enfant entier de sept ans. Ceux qui n'ont été mutilés qu'au temps de la puberté ou plus tard, sont à peu près comme les autres *hommes*.

Il y a des rapports singuliers et secrets entre les organes de la génération et la gorge : les eunuques n'ont point de barbe; leur voix n'est jamais d'un ton grave; les maladies vénériennes attaquent la gorge.

Il y a dans la femme une grande correspondance entre la matrice, les mamelles et la tête.

Quelle source d'observations utiles et surprenantes que ces correspondances!

La voix change dans l'*homme* à l'âge de puberté; les femmes qui ont la voix forte, sont soupçonnées d'un penchant plus violent à la volupté.

La puberté s'annonce par une espèce d'engourdissement aux aînes; il se fait sentir en marchant, en se pliant. Il est souvent accompagné de douleurs dans toutes les jointures, et d'une sensation particulière aux parties qui caractérisent le sexe. Il s'y forme des petits boutons; c'est le germe de ce duvet qui doit les voiler. Ce signe est commun aux deux sexes : mais il y en a de particuliers à chacun; l'éruption des menstrues, l'accroissement du sein pour les femmes; la barbe et l'émission de la liqueur séminale pour les *hommes*. Mais ces phénomènes ne sont pas aussi constants les uns que les autres; la barbe, par exemple, ne paraît pas précisément au temps de la puberté; il y a même des nations où les *hommes*

n'ont presque point de barbe; au contraire, il n'y en a aucune où la puberté des femmes ne soit marquée par l'accroissement des mamelles.

Dans toute l'espèce humaine, les femmes arrivent plus tôt à la puberté que les *hommes;* mais, chez les différents peuples, l'âge de puberté varie et semble dépendre du climat et des aliments; le pauvre et le paysan sont de deux ou trois années plus tardifs. Dans les parties méridionales et dans les villes, les filles sont la plupart pubères à douze ans, et les garçons à quatorze. Dans les provinces du nord et les campagnes, les filles ne le sont qu'à quatorze, les garçons qu'à seize ; dans les climats chauds de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique, la puberté des filles se manifeste à dix et même à neuf ans.

L'écoulement périodique des femmes, moins abondant dans les pays chauds, est à peu près le même chez toutes les nations; et il y a sur cela plus de différence d'individu à individu, que de peuple à peuple. Dans la même nation, des femmes n'y sont sujettes que de cinq ou six semaines en six semaines, d'autres tous les quinze jours : l'intervalle commun est d'un mois.

La quantité de l'évacuation varie; Hippocrate l'avait évaluée en Grèce à neuf onces; elle va depuis une ou deux onces jusqu'à une livre et plus, et sa durée depuis trois jours jusqu'à huit.

C'est à l'âge de puberté que le corps achève de prendre son accroissement en hauteur : les jeunes *hommes* grandissent tout à coup de plusieurs pouces; mais l'accroissement le plus prompt et le plus sensible se remarque aux parties de la génération; il se fait dans le mâle par une augmentation de volume; dans les femelles, il est accompagné d'un rétrécissement occasionné par la formation d'une membrane appelée *hymen*.

Les parties sexuelles de l'*homme* arrivent en moins d'un an ou deux, après le temps de puberté, à l'état où elles doivent rester. Celles de la femme croissent aussi; les nymphes surtout, qui étaient auparavant insensibles, deviennent plus apparentes.

Par cette cause et beaucoup d'autres, l'orifice du vagin se trouve rétréci; cette dernière modification varie beaucoup aussi. Il y a quelquefois quatre protubérances ou caroncules,

d'autres fois trois ou deux, souvent une espèce d'anneau circulaire ou semi-lunaire.

Quand il arrive à la femme de connaître l'*homme* avant l'âge de puberté, nulle effusion de sang, à moins d'une extrême disproportion entre les parties de l'un et de l'autre, ou des efforts trop brusques. Mais il arrive aussi qu'il n'y a point de sang répandu, même après cet âge, ou que l'effusion reparaît même après des approches réitérées, intimes et fréquentes, s'il y a suspension dans le commerce et continuité d'accroissement dans les parties sexuelles de la femme. La preuve prétendue de la virginité ne se renouvelle cependant que dans l'intervalle de quatorze à dix-sept, ou de quinze à dix-huit ans. Celles en qui la virginité se renouvelle ne sont pas en aussi grand nombre que celles à qui la nature a refusé cette faveur chimérique.

Les Éthiopiens, d'autres peuples de l'Afrique, les habitants du Pégu, de l'Arabie, quelques nations de l'Asie, s'assurent de la chasteté de leurs filles par une opération qui consiste en une suture qui rapproche les parties que la nature a séparées, et ne laisse d'espace que celui qui est nécessaire à l'issue des écoulements naturels. Les chairs s'unissent, adhèrent, et il faut les séparer par une incision, lorsque le temps du mariage est arrivé. Ils emploient aussi dans la même vue l'infibulation qui se fait avec un fil d'amiante; les filles portent le fil d'amiante, ou un anneau qui ne peut s'ôter; les femmes, un cadenas dont le mari a la clef.

Quel contraste dans les goûts et les mœurs de l'*homme!* D'autres peuples méprisent la virginité, et regardent comme un travail servile la peine qu'il faut prendre pour la détruire. Les uns cèdent les prémices des vierges à leurs prêtres ou à leurs idoles; d'autres à leurs chefs, à leurs maîtres; ici un *homme* se croit déshonoré, si la fille qu'il épouse n'a pas été déflorée; là, il se fait précéder à prix d'argent.

L'état de l'*homme* après la puberté est celui du mariage; un *homme* ne doit avoir qu'une femme, une femme qu'un *homme*, puisque le nombre des femelles est à peu près égal à celui des mâles.

L'objet du mariage est d'avoir des enfants; mais il n'est pas toujours possible : la stérilité vient plus souvent de la part

de la femme que de la part de l'*homme*. Cependant il arrive quelquefois que la conception devance les signes de la puberté; des femmes sont devenues mères avant que d'avoir eu l'écoulement naturel à leur sexe. D'autres, sans être jamais sujettes à cet écoulement, ne laissent pas d'engendrer. On dit même qu'au Brésil des nations entières se perpétuent, sans qu'aucune femme ait d'évacuation périodique; la cessation des règles, qui arrive ordinairement à quarante ou cinquante ans, ne met pas toutes les femmes hors d'état de concevoir; il y en a qui ont conçu à soixante, à soixante et dix ans, et même plus tard. Dans le cours ordinaire, les femmes ne sont en état de concevoir qu'après la première éruption, et la cessation de cet écoulement à un certain âge les rend stériles.

L'âge auquel l'*homme* peut engendrer n'a pas de termes aussi marqués; il commence entre douze et dix-huit ans; il cesse entre soixante et soixante et dix; il y a cependant des exemples de vieillards qui ont eu des enfants jusqu'à quatre vingt et quatre-vingt-dix ans, et des exemples de garçons qui ont produit leur semblable à neuf, dix et onze ans, et des petites filles qui ont conçu à sept, huit et neuf.

On prétend qu'immédiatement après la conception l'orifice de la matrice se ferme, et qu'elle s'annonce par un frissonnement qui se répand dans tous les membres de la femme.

La femme de Charles Town, qui accoucha en 1714 de deux jumeaux, l'un blanc et l'autre noir; l'un de son mari, l'autre d'un nègre qui la servait, prouve que la conception de deux enfants ne se fait pas toujours dans le même temps.

Le corps finit de s'accroître dans les premières années qui suivent l'âge de puberté : l'*homme* grandit jusqu'à vingt-deux ou vingt-trois ans; la femme à vingt est parfaitement formée.

Il n'y a que l'*homme* et le singe qui aient des cils aux deux paupières; les autres animaux n'en ont point à la paupière inférieure; et dans l'*homme* même il y en a beaucoup moins à la paupière inférieure qu'à la supérieure; les sourcils deviennent quelquefois si longs dans la vieillesse qu'on est obligé de les couper.

La partie de la tête la plus élevée est celle qui devient chauve la première, ensuite celle qui est au-dessus des

tempes; il est rare que les cheveux qui couvrent le bas des tempes tombent en entier, non plus que ceux de la partie inférieure du derrière de la tête.

Au reste, il n'y a que les *hommes* qui deviennent chauves en avançant en âge; les femmes conservent toujours leurs cheveux; ils blanchissent dans les deux sexes; les enfants et les eunuques ne sont pas plus sujets à être chauves que les femmes.

Les cheveux sont plus grands et plus abondants dans la jeunesse qu'à tout autre âge.

Les pieds, les mains, les bras, les cuisses, le front, l'œil, le nez, les oreilles, en un mot toutes les parties de l'*homme*, ont des propriétés particulières.

Il n'y en a aucune qui ne contribue à la beauté ou à la laideur, et qui n'ait quelque mouvement agréable ou difforme dans la passion.

Ce sont celles du visage qui donnent ce que nous appelons *la physionomie*.

Toutes concourent par leurs proportions à la plus grande facilité des fonctions du corps; mais il faut bien distinguer l'état de nature de l'état de société. Dans l'état de nature, l'*homme* qui exécuterait avec le plus d'aisance toutes les fonctions animales, serait sans contredit le mieux fait; et réciproquement le mieux fait exécuterait le plus aisément toutes les fonctions animales; mais il n'en est pas ainsi dans l'état de société. Chaque art, chaque manœuvre, chaque action, exige des dispositions particulières de membres, ou que la nature donne quelquefois, ou qui s'acquièrent par l'habitude, mais toujours aux dépens des proportions les plus régulières et les plus belles. Il n'y a pas jusqu'au danseur, qui forcé de soutenir tout le poids de son corps sur la pointe de son pied, n'eût à la longue cette partie défigurée aux yeux du statuaire, qui ne se proposerait que de représenter un *homme* bien fait, et non un danseur.

La grâce qui n'est que le rapport de certaines parties du corps, soit en repos, soit en mouvement, considérées relativement aux circonstances d'une action, ne s'obtient souvent aussi que par des habitudes, dont le dérangement des proportions est encore un effet nécessaire.

D'où il s'ensuit que l'*homme* de la nature, celui qu'elle se serait complu à former de la manière la plus parfaite, n'excellerait peut-être en rien, et que l'imitateur de la nature en doit altérer toutes les proportions, selon l'état de la société dans lequel il le transporte. S'il veut en faire un crocheteur, il en affaissera les cuisses sur les jambes; il fortifiera celles-ci; il étendra les épaules, il courbera le dos; et ainsi des autres conditions [1].

Par un travers aussi inexplicable que singulier, les *hommes* se défigurent en cent manières bizarres; les uns s'aplatissent le front, d'autres s'allongent la tête; ici on s'écrase le nez, là on se perce les oreilles. On violente la nature avec tant d'opiniâtreté, qu'on parvient enfin à la subjuguer, et qu'elle fait passer la difformité des pères aux enfants, comme d'elle-même. L'habitude de se remplir les narines de poussière est si générale parmi nous, que je ne doute guère que si elle subsiste encore pendant quelques siècles, nos descendants ne naissent tous avec de gros nez difformes et évasés. Mais que ne doit-il pas arriver à l'espèce humaine parmi nous, par le vice de l'habillement, et par les maladies auxquelles nos mœurs dépravées nous exposent?

La tête de l'*homme* est à l'extérieur et à l'intérieur d'une forme différente de celle de la tête de tous les autres animaux; le singe a moins de cerveau.

L'*homme* a le cou moins gros à proportion que les quadrupèdes, mais la poitrine plus large; il n'y a que le singe et lui qui aient des clavicules.

Les femmes ont plus de mamelles que les *hommes;* mais l'organisation de ces parties est la même dans l'un et l'autre sexe; celles de l'*homme* peuvent aussi former du lait, et il y en a des exemples.

Le nombril, qui est apparent dans l'*homme*, est presque oblitéré dans les animaux; le singe est le seul qui ait des bras et des mains comme nous; les fesses, qui sont les parties les plus inférieures du tronc, n'appartiennent qu'à l'espèce humaine.

L'*homme* est le seul qui se soutienne dans une situation droite et perpendiculaire.

1. Comparer à ce que Diderot a dit dans l'*Essai sur la peinture,* tome X, page 463 et *passim.*

Le pied de l'*homme* diffère aussi de celui de quelque animal que ce soit; le pied du singe est presque une main.

L'*homme* a moins d'ongle que les autres animaux; c'est par des observations continuées pendant longtemps sur la forme intérieure de l'*homme*, que l'on est convenu des proportions qu'il fallait garder dans la Peinture, la Sculpture et le Dessin.

Dans l'enfance, les parties supérieures de l'*homme* sont plus grandes que les inférieures.

A tout âge, la femme a la partie antérieure de la poitrine plus élevée que nous; en sorte que la capacité formée par les côtes, a plus d'épaisseur en elles et moins de largeur. Les hanches de la femme sont aussi plus grosses; c'est à ce caractère qu'on distingue son squelette de celui de l'*homme*.

La hauteur totale du corps humain varie assez considérablement; la grande taille pour les *hommes* est depuis cinq pieds quatre ou cinq pouces, jusqu'à cinq pieds huit ou neuf pouces. La taille médiocre depuis cinq pieds ou cinq pieds un pouce, jusqu'à cinq pieds quatre pouces; et la petite taille est au-dessous de cinq pieds. Les femmes ont en général deux ou trois pouces de moins; il y a des espèces d'*hommes* qui n'ont que depuis quatre pieds jusqu'à quatre pieds et demi; tels sont les Lapons.

L'*homme* relativement à son volume est plus fort qu'aucun animal; il peut devancer le cheval par sa vitesse; il le fatigue par la continuité de la marche; les chaters d'Ispahan font trente-six lieues en quatorze ou quinze heures.

La femme n'est pas à beaucoup près aussi vigoureuse que l'*homme*.

Tout change dans la nature, tout s'altère, tout périt. Lorsque le corps a acquis son étendue en hauteur et en largeur, il augmente en épaisseur; voilà le premier point de son dépérissement; il commence au moment où la graisse se forme, à trente-cinq ou quarante ans. Alors les membranes deviennent cartilagineuses, les cartilages osseux, les os plus solides, et les fibres plus dures; la peau se sèche, les rides se forment, les cheveux blanchissent, les dents tombent, le visage se déforme, et le corps s'incline vers la terre à laquelle il doit retourner.

Les premières nuances de cet état se font apercevoir avant quarante ans; elles augmentent par degrés assez lents jusqu'à

soixante, par degrés plus rapides jusqu'à soixante et dix. Alors commence la vieillesse qui va toujours en augmentant ; la caducité suit, et la mort termine ordinairement avant l'âge de quatre-vingt-dix ou cent ans, la vieillesse et la vie.

Les femmes en général vieillissent plus que les *hommes ;* passé un certain âge leur durée s'assure ; il en est de même des *hommes* nés faibles. La durée totale de la vie peut se mesurer par le temps de l'accroissement. L'*homme* qui est trente ans à croître vit quatre-vingt-dix ou cent ans. Le chien qui ne croît que pendant deux ou trois ans ne vit aussi que dix ou douze ans.

Il est parlé dans *les Transactions philosophiques*, de deux *hommes*, dont l'un a vécu cent soixante-cinq ans, et l'autre cent quarante-quatre.

Il y a plus de vieillards dans les lieux élevés que dans les lieux bas ; mais en général, l'*homme* qui ne meurt pas par intempérie ou par accident, vit partout quatre-vingt dix ou cent ans.

La mort est aussi naturelle que la vie ; il ne faut pas la craindre, si l'on a assez bien vécu pour n'en pas redouter les suites.

Mais il importe en une infinité de circonstances de savoir la probabilité qu'on a de vivre un certain nombre d'années. Voici une courte table calculée à cet effet.

TABLE DES PROBABILITÉS DE LA DURÉE DE LA VIE.

AGE.	DURÉE DE LA VIE.		AGE.	DURÉE DE LA VIE.		AGE.	DURÉE DE LA VIE.	
Années.	Années.	Mois.	Années.	Années.	Mois.	Années.	Années.	Mois.
—	—	—	—	—	—	—	—	—
0	8	0	13	31	1	26	30	2
1	33	0	14	37	5	27	29	7
2	38	0	15	36	9	28	29	0
3	40	0	16	36	0	29	28	6
4	41	0	17	35	4	30	28	0
5	41	6	18	34	8	31	27	6
6	42	0	19	34	0	32	26	11
7	42	3	20	33	5	33	26	3
8	41	6	21	32	11	34	25	7
9	40	10	22	32	4	35	25	0
10	40	2	23	31	10	36	24	5
11	39	6	24	31	3	37	23	10
12	38	9	25	30	9	38	23	3

Age. Années.	Durée de la vie. Années.	Mois.	Age. Années.	Durée de la vie. Années.	Mois.	Age. Années.	Durée de la vie. Années.	Mois.
39	22	8	55	14	0	71	5	8
40	22	1	56	13	5	72	5	4
41	21	6	57	12	10	73	5	0
42	20	11	58	12	3	74	4	9
43	20	4	59	11	8	75	4	6
44	19	9	60	11	1	76	4	3
45	19	3	61	10	6	77	4	1
46	18	9	62	10	0	78	3	11
47	18	2	63	9	6	79	3	9
48	17	8	64	9	0	80	3	7
49	17	2	65	8	6	81	3	5
50	16	7	66	8	0	82	3	3
51	16	0	67	7	6	83	3	2
52	15	0	68	7	0	84	3	1
53	15	0	69	6	7	85	3	0
54	14	0	70	6	2			

On voit par cette table qu'on peut espérer qu'un enfant qui vient de naître vivra huit ans, et ainsi des autres temps de la vie.

Mais on observera, 1° que l'âge de sept ans est celui où l'on peut espérer une plus longue vie; 2° qu'à douze ou treize ans on a vécu le quart de sa vie; et à vingt-huit ou vingt-neuf, qu'on a vécu la moitié; et à cinquante, plus des trois quarts.

O vous! qui avez travaillé jusqu'à cinquante ans, qui jouissez de l'aisance, à qui il reste encore de la santé et des forces, qu'attendez-vous donc pour vous reposer? jusqu'à quand direz-vous, *demain, demain?*

HOMME (*Politiq.*). Il n'y a de véritables richesses que l'*homme* et la terre. L'*homme* ne vaut rien sans la terre et la terre ne vaut rien sans l'*homme.*

L'*homme* vaut par le nombre; plus une société est nombreuse, plus elle est puissante pendant la paix, plus elle est redoutable dans les temps de guerre. Un souverain s'occupera donc sérieusement de la multiplication de ses sujets. Plus il aura de sujets, plus il aura de commerçants, d'ouvriers, de soldats.

Ses États sont dans une situation déplorable, s'il arrive jamais que, parmi les *hommes* qu'il gouverne, il y en ait un qui

craigne de faire des enfants, et qui quitte la vie sans regret.

Mais ce n'est pas assez d'avoir des *hommes*; il faut les avoir industrieux et robustes.

On aura des *hommes* robustes, s'ils ont de bonnes mœurs, et si l'aisance leur est facile à acquérir et à conserver.

On aura des *hommes* industrieux, s'ils sont libres.

L'administration est la plus mauvaise qu'il soit possible d'imaginer, si, faute de liberté de commerce, l'abondance devient quelquefois pour une province un fléau aussi redoutable que la disette. *Voyez* LIBERTÉ.

Ce sont les enfants qui font des *hommes*. Il faut donc veiller à la conservation des enfants par une attention spéciale sur les pères, sur les mères et sur les nourrices.

Cinq mille enfants exposés tous les ans à Paris peuvent devenir une pépinière de soldats, de matelots et d'agriculteurs.

Il faut diminuer les ouvriers du luxe et les domestiques. Il y a des circonstances où le luxe n'emploie pas les *hommes* avec assez de profit ; il n'y en a aucune où la domesticité ne les emploie avec perte. Il faudrait asseoir sur les domestiques un impôt à la décharge des agriculteurs.

Si les agriculteurs qui sont les *hommes* de l'État qui fatiguent le plus, sont les moins bien nourris, il faut qu'ils se dégoûtent de leur état, ou qu'ils y périssent. Dire que l'aisance les en ferait sortir, c'est être un ignorant et un *homme* atroce.

On ne se presse d'entrer dans une condition que par l'espoir d'une vie douce. C'est la jouissance d'une vie douce qui y retient et qui y appelle.

Un emploi des *hommes* n'est bon que quand le profit va au delà des frais du salaire. La richesse d'une nation est le produit de la somme de ses travaux au delà des frais du salaire.

Plus le produit net est grand et également partagé, plus l'administration est bonne. Un produit net également partagé peut être préférable à un plus grand produit net, dont le partage serait très-inégal, et qui diviserait le peuple en deux classes, dont l'une regorgerait de richesses et l'autre expirerait dans la misère.

Tant qu'il y a des friches dans un État, un *homme* ne peut être employé en manufacture sans perte.

A ces principes clairs et simples, nous en pourrions ajouter

un grand nombre d'autres que le souverain trouvera de lui-même, s'il a le courage et la bonne volonté nécessaires pour les mettre en pratique.

HONORAIRE, APPOINTEMENTS, GAGES (*Gram. syn.*), termes relatifs à une rétribution accordée pour des services rendus. C'est la manière dont la rétribution est accordée, c'est la nature des services rendus, qui fait varier leurs acceptions. D'abord *appointements* et *gages* ne se disent qu'au pluriel, et *honoraire* se dit au pluriel et au singulier. *Gages* n'est d'usage qu'à l'égard des domestiques, ou de ceux qui se louent pour des occupations serviles. *Appointements* est relatif à tout ce qui est en place, depuis la commission la plus petite jusqu'aux plus grands emplois. *Honoraire* a lieu pour les hommes qui enseignent quelques sciences, ou pour ceux à qui on a recours dans l'espérance d'en recevoir un conseil salutaire, ou quelque autre avantage, qu'on obtient ou de leurs fonctions ou de leurs lumières. Les *gages* varient d'un homme à un autre. Les *appointements* attachés au poste sont fixes, et communément les mêmes. Les *honoraires* se règlent entre le maître et le disciple. La visite et l'ordonnance du médecin, le conseil et la consultation de l'avo cat, la messe et les prières des prêtres, sont autrement payés par les hommes opulents que par ceux d'une fortune médiocre. *Gages* marque toujours quelque chose de bas. *Appointements* n'a point cette idée. *Honoraire* réveille l'idée contraire. On prend un homme à *gages* et l'on offense celui dont on marchande le service ou le talent, et à qui l'on doit un *honoraire*. La paye est du soldat; le salaire, de l'ouvrier.

HOPITAL, s. m. (*Gram. Morale et politiq.*). Ce mot ne signifiait autrefois qu'*hôtellerie:* les *hôpitaux* étaient des maisons publiques où les voyageurs étrangers recevaient les secours de l'hospitalité. Il n'y a plus de ces maisons; ce sont aujourd'hui des lieux où des pauvres de toute espèce se réfugient, et où ils sont bien ou mal pourvus des choses nécessaires aux besoins urgents de la vie.

Dans les premiers temps de l'Église, l'évêque était chargé du soin immédiat des pauvres de son diocèse. Lorsque les ecclésiastiques eurent des rentes assurées, on en assigna le quart aux pauvres, et l'on fonda les maisons de piété que nous appelons *hôpitaux*.

Ces maisons étaient gouvernées, même pour le temporel, par des prêtres et des diacres, sous l'inspection de l'évêque.

Elles furent ensuite dotées par des particuliers, et elles eurent des revenus ; mais dans le relâchement de la discipline, les clercs qui en possédaient l'administration, les convertirent en bénéfices. Ce fut pour remédier à cet abus que le concile de Vienne transféra l'administration des *hôpitaux* à des laïques, qui prêteraient serment et rendraient compte à l'ordinaire, et le concile de Trente a confirmé ce décret.

Nous n'entrerons point dans le détail historique des différents *hôpitaux;* nous y substituerons quelques vues générales sur la manière de rendre ces établissements dignes de leur fin.

Il serait beaucoup plus important de travailler à prévenir la misère, qu'à multiplier des asiles aux misérables.

Un moyen sûr d'augmenter les revenus présents des *hôpitaux,* ce serait de diminuer le nombre des pauvres.

Partout où un travail modéré suffira pour subvenir aux besoins de la vie, et où un peu d'économie dans l'âge robuste préparera à l'homme prudent une ressource dans l'âge des infirmités, il y aura peu de pauvres.

Il ne doit y avoir de pauvres, dans un État bien gouverné, que des hommes qui naissent dans l'indigence, ou qui y tombent par accident.

Je ne puis mettre au nombre des pauvres, ces paresseux jeunes et vigoureux, qui, trouvant dans notre charité malentendue des secours plus faciles et plus considérables que ceux qu'ils se procureraient par le travail, remplissent nos rues, nos temples, nos grands chemins, nos bourgs, nos villes et nos campagnes. Il ne peut y avoir de cette vermine que dans un État où la valeur des hommes est inconnue.

Rendre la condition des mendiants de profession et des vrais pauvres égale, en les confondant dans les mêmes maisons, c'est oublier qu'on a des terres incultes à défricher, des colonies à peupler, des manufactures à soutenir, des travaux publics à continuer.

S'il n'y a dans une société d'asiles que pour les vrais pauvres il est conforme à la religion, à la raison, à l'humanité et à la saine politique qu'ils y soient le mieux qu'il est possible.

Il ne faut pas que les *hôpitaux* soit des lieux redoutables

aux malheureux, mais que le gouvernement soit redoutable aux fainéants.

Entre les vrais pauvres, les uns sont sains, les autres malades.

Il n'y a aucun inconvénient à ce que les habitations des pauvres sains soient dans les villes ; il y a, ce me semble, plusieurs raisons qui demandent que celles des pauvres malades soient éloignées de la demeure des hommes sains.

Un *hôpital* de malades est un édifice où l'architecture doit subordonner son art aux vues du médecin : confondre les malades dans un même lieu, c'est les détruire les uns par les autres.

Il faut sans doute des *hôpitaux* partout ; mais ne faudrait-il pas qu'ils fussent tous liés par une correspondance générale ?

Si les aumônes avaient un réservoir général, d'où elles se distribuassent dans toute l'étendue d'un royaume, on dirigerait ces eaux salutaires partout où l'incendie serait le plus violent.

Une disette subite, une épidémie, multiplient tout à coup les pauvres d'une province ; pourquoi ne transférerait-on pas le superflu habituel ou momentané d'un *hôpital* à un autre ?

Qu'on écoute ceux qui se récrieront contre ce projet, et l'on verra que ce sont la plupart des hommes horribles qui boivent le sang du pauvre, et qui trouvent leur avantage particulier dans le désordre général.

Le souverain est le père de tous ses sujets ; pourquoi ne serait-il pas le caissier général de ses pauvres sujets ?

C'est à lui à ramener à l'utilité générale les vues étroites des fondateurs particuliers. *Voyez l'article* Fondation.

Le fonds des pauvres est si sacré, que ce serait blasphémer contre l'autorité royale, que d'imaginer qu'il fût jamais diverti, même dans les besoins extrêmes de l'État.

Y a-t-il rien de plus absurde qu'un *hôpital* s'endette, tandis qu'un autre s'enrichit ? Que serait-ce s'ils étaient tous pillés ?

Il y a tant de bureaux formés, et même assez inutilement ; comment celui-ci, dont l'utilité serait si grande, serait-il impossible ? La plus grande difficulté qu'on y trouverait peut-être, ce serait de découvrir les revenus de tous les *hôpitaux*. Ils sont cependant bien connus de ceux qui les administrent.

Si l'on publiait un état exact des revenus de tous les *hôpi-*

taux, avec des listes périodiques de la dépense et de la recette, on connaîtrait le rapport des secours et des besoins ; et ce serait avoir trop mauvaise opinion des hommes, que de croire que ce fût sans effet : la commisération nous est naturelle.

Nous n'entrerons point ici dans l'examen critique de l'administration de nos *hôpitaux* ; on peut consulter là-dessus les différents mémoires que M. de Chamousset a publiés sous le titre de *Vues d'un citoyen;* et l'on y verra que des malades qui entrent à l'Hôtel-Dieu, il en périt un quart, tandis qu'on n'en perd qu'un huitième à la Charité, un neuvième et même un quatorzième dans d'autres *hôpitaux* ; d'où vient cette différence effrayante ? *Voyez* HÔTEL-DIEU.

HOSTILITÉ, s. f. (*Art milit. et dolitiq.*). Ce mot vient du latin, *hostis, ennemi*. Une *hostilité* est une action d'ennemi.

Les *hostilités* ont un temps pour commencer et pour finir, et l'humanité n'en permet pas de toutes les espèces. Il y a des actions qu'aucun motif ne peut excuser.

Les *hostilités* commencent légitimement lorsqu'un peuple manifeste des desseins violents, ou lorsqu'il refuse les réparations qu'on a le droit d'en exiger.

Il est prudent de prévenir son ennemi ; et il y aurait bien de la maladresse à l'attendre sur son pays, quand on peut se porter dans le sien.

Les *hostilités* peuvent durer sans injustice autant que le danger. Il ne suffit pas d'avoir obtenu la satisfaction qu'on demandait. Il est encore permis de se précautionner contre des injures nouvelles.

Toute guerre a son but, et toutes les *hostilités* qui ne tendent point à ce but sont illicites. Empoisonner les eaux ou les armes, brûler sans nécessité, tuer celui qui est désarmé ou qui peut l'être, dévaster les campagnes, massacrer de sang-froid les otages ou les prisonniers, passer au fil de l'épée des femmes et des enfants, ce sont des actions atroces qui déshonorent toujours un vainqueur. Il ne faudrait pas même se porter à ces excès, lorsqu'ils seraient devenus les seuls moyens de réduire son ennemi. Qu'a de commun l'innocent qui bégaye, avec la cause de vos haines ?

Parmi les *hostilités* il y en a que les nations policées se sont interdites d'un consentement général ; mais les lois de la

guerre sont un mélange si bizarre de barbarie et d'humanité, que le soldat qui pille, brûle, viole, n'est puni ni par les siens ni par l'ennemi. Cependant il n'en est pas de ces énormités, comme des actions auxquelles on est emporté dans la chaleur du combat.

On demande s'il est permis de tuer un général ennemi. C'est une action que les Anciens se sont permise, et que l'histoire n'a jamais blâmée ; et de nos jours, le seul point qui soit généralement décidé, c'est que l'exécration serait la juste récompense de la mort d'un général ennemi, si elle était la suite de la corruption d'un de ses soldats.

On a proscrit toutes les *hostilités* qui avaient quelque apparence d'atrocité, et qui pouvaient être réciproques.

HOTEL-DIEU (*Hist. mod.*). C'est le plus étendu, le plus nombreux, le plus riche et le plus effrayant de tous nos hôpitaux.

Voici le tableau que les administrateurs eux-mêmes en ont tracé à la tête des comptes qu'ils rendaient au public dans le siècle passé.

Qu'on se représente une longue enfilade de salles contiguës, où l'on rassemble des malades de toute espèce, et où l'on en entasse souvent trois, quatre, cinq et six dans un même lit; les vivants à côté des moribonds et des morts; l'air infecté des exhalaisons de cette multitude de corps malsains, portant des uns aux autres les germes pestilentiels de leurs infirmités; et le spectacle de la douleur et de l'agonie de tous côtés offert et reçu. Voilà l'*Hôtel-Dieu*.

Aussi de ces misérables les uns sortent avec des maux qu'ils n'avaient point apportés dans cet hôpital, et que souvent ils vont communiquer au dehors à ceux avec lesquels ils vivent. D'autres, guéris imparfaitement, passent le reste de leurs jours dans une convalescence aussi cruelle que la maladie; et le reste périt, à l'exception d'un petit nombre qu'un tempérament robuste soutient.

L'*Hôtel-Dieu* est fort ancien. Il est situé dans la maison même d'Ercembalus, préfet ou gouverneur de Paris sous Clotaire III, en 665. Il s'est successivement accru et enrichi. On a proposé, en différents temps, des projets de réforme qui n'ont jamais pu s'exécuter, et il est resté comme un gouffre toujours

ouvert, où les vies des hommes avec les aumônes des particuliers vont se perdre.

HOUAME, ou HOUAINE, s. m. (*Hist. mod.*), secte mahométane. Les *Houames* courent l'Arabie; ils n'ont de logements que leurs tentes. Ils se sont fait une loi particulière; ils n'entrent point dans les mosquées; ils font leurs prières et leurs cérémonies sous leurs pavillons, et finissent leurs exercices pieux par s'occuper de la propagation de l'espèce, qu'ils regardent comme le premier dévoir de l'homme ; en conséquence l'objet leur est indifférent. Ils se précipitent sur le premier qui se présente. Ils ne s'agit pas de se procurer un plaisir recherché, ou de satisfaire une passion qui tourmente, mais de remplir un acte religieux : belle ou laide, jeune ou vieille, fille ou femme un *houame* ferme les yeux et accomplit sa loi. Il y a quelques *houames* à Alexandrie, où ce culte n'est pas toléré ; on y brûle tous ceux qu'on y découvre.

HOURIS, s. f. pl. (*Hist. mod.*). Les Mahométans appellent ainsi les femmes destinées aux plaisirs des fidèles croyants, dans le paradis que le grand Prophète leur a promis. Ces femmes ne sont point celles avec lesquelles ils auront vécu dans ce monde; mais d'autres d'une création toute nouvelle, d'une beauté singulière, dont les charmes seront inaltérables, qui iront au-devant de leurs embrassements, et que la jouissance ne flétrira jamais. Pour celles qu'ils rassemblent dans leurs sérails, le paradis leur est fermé ; aussi n'entrent-elles point dans les mosquées, à peine leur apprend-on à prier Dieu, et le bonheur qu'on trouve dans leurs caresses les plus voluptueuses n'est qu'une ombre légère de celui qu'on éprouvera avec les *houris*.

HUÉE, s. f. (*Gram.*), cri d'improbation de la multitude. Un mauvais poëte se fait huer au théâtre. On hue un mauvais acteur, une mauvaise actrice. On hue dans les rues un prêtre ou un moine qui sort d'un mauvais lieu.

HUMANITÉ, s. f. (*Morale.*), c'est un sentiment de bienveillance pour tous les hommes, qui ne s'enflamme guère que dans une âme grande et sensible. Ce noble et sublime enthousiasme se tourmente des peines des autres et du besoin de les soulager; il voudrait parcourir l'univers pour abolir l'esclavage, la superstition, le vice et le malheur.

Il nous cache les fautes de nos semblables, ou nous empêche de les sentir; mais il nous rend sévères pour les crimes. Il arrache des mains du scélérat l'arme qui serait funeste à l'homme de bien ; il ne nous porte pas à nous dégager des chaînes particulières : il nous rend, au contraire, meilleurs amis, meilleurs citoyens, meilleurs époux ; il se plaît à s'épancher par la bienfaisance sur les êtres que la nature a placés près de nous. J'ai vu cette vertu, source de tant d'autres, dans beaucoup de têtes et dans fort peu de cœurs.

HUMBLE, adj. (*Gram.*), modeste, soumis, sans fierté, sans orgueil. J'ai lu sur la table d'un théologien, humilité, pauvre vertu; hypocrisie, vérité dont il ne serait pas difficile de faire l'apologie. On s'humilie devant Dieu par la comparaison de son infinie puissance et du néant des créatures. On s'humilie à ses propres yeux, en détournant la vue du peu de qualités qu'on possède, et de la multitude des défauts dont elles sont entourées et qui les étouffent. On s'humilie devant les autres, en avouant leur supériorité ou en acceptant les fonctions qu'ils dédaignent. *Humble* se prend pour bas. On dit : les superbes palais des rois ne se soutiennent que par le travail de celui qui habite une *humble* cabane. C'est à force de surcharger le malheureux de travail, et de diminuer sa nourriture, que les grands se font une splendeur passagère.

HUMEUR (*Morale*.). On donne ce nom aux différents états de l'âme, qui paraissent plus l'effet du tempérament que de la raison et de la situation.

On dit des hommes qu'ils agissent par *humeur*, quand les motifs de leurs actions ne naissent pas de la nature des choses : on donne le nom d'*humeur* à un chagrin momentané, dont la cause morale est inconnue. Quand les nerfs et le physique ne s'en mêlent pas, ce chagrin a sa source dans un amour-propre délicat, trop humilié du mauvais succès d'une prétention déçue ou du sentiment d'une faute commise. L'*humeur* est quelquefois le chagrin de l'ennui. Courir chez un malheureux pour le soulager ou pour le consoler, se livrer à une occupation utile, faire une action qui doive plaire à l'ami qu'on estime, s'avouer à soi-même la faute qu'on a faite ; voilà les meilleurs remèdes qu'on ait trouvés jusqu'à présent contre l'*humeur*.

HUMILITÉ, s. f. (*Morale.*), c'est une sorte de timidité natu-

relle ou acquise, qui nous détermine souvent à accorder aux autres une prééminence que nous méritons. Elle naît d'une réflexion habituelle sur la faiblesse humaine, sur les fautes qu'on a commises, sur celles qu'on peut commettre, sur la médiocrité des talents qu'on a, sur la supériorité des talents qu'on reconnaît à d'autres, sur l'importance des devoirs de tel ou tel emploi qu'on pourrait solliciter, mais dont on s'éloigne par la comparaison qu'on fait de ses qualités personnelles avec les fonctions qu'on aurait à remplir, etc. Il y a des occasions où l'amour-propre bien entendu ne conseille pas mieux que l'*humilité*. L'orgueil est l'opposé de l'*humilité*; l'homme humble s'abaisse à ses propres yeux et aux yeux des autres ; l'orgueilleux se surfait. Se déprimer soi-même pour plaire à celui qu'on méprise et qu'on veut flatter, ce n'est pas *humilité*; c'est fausseté, c'est bassesse. Il y a de la différence entre l'*humilité* et la modestie ; celui qui est humble ne s'estime pas ce qu'il vaut; celui qui est modeste peut connaître toute sa valeur; mais il s'applique à la dérober aux autres; il craint de les humilier. L'homme médiocre, qui se l'avoue franchement, n'est ni humble, ni modeste ; il est juste et n'est pas sans quelque courage. *Voyez* HUMBLE.

HUMOUR, s. m. (*Morale*). Les Anglais se servent de ce mot pour désigner une plaisanterie originale, peu commune et d'un tour singulier. Parmi les auteurs de cette nation, personne n'a eu de l'*humour*, ou de cette plaisanterie originale, à un plus haut point que Swift qui, par le tour qu'il savait donner à ses plaisantèries, produisit quelquefois, parmi ses compatriotes, des effets qu'on n'aurait jamais pu attendre des ouvrages les plus sérieux et les mieux raisonnés, *ridiculum acri*, etc. C'est ainsi qu'en conseillant aux Anglais de manger avec des choux-fleurs les petits enfants des Irlandais, il fit rentrer en lui-même le gouvernement anglais, prêt à leur ôter les dernières ressources de commerce qui leur restassent ; cette brochure a pour titre : *Proposition modeste pour faire fleurir le royaume d'Irlande*, etc. Le *Voyage de Gulliver*, du même auteur, est une satire remplie d'*humour*. De ce genre est aussi la plaisanterie du même Swift, qui prédit la mort de Patridge, faiseur d'almanachs, et, le terme échu, entreprit de lui prouver qu'il était mort effectivement, malgré les protestations que son adversaire pût faire

pour assurer le contraire. Au reste, les Anglais ne sont point les seuls qui aient eu l'*humour* en partage. Swift a tiré de très-grands secours des œuvres de Rabelais et de Cyrano de Bergerac. Les *Mémoires du chevalier de Grammont* sont pleins d'*humour*, et peuvent passer pour un chef-d'œuvre en ce genre; et même en général cette sorte de plaisanterie paraît plus propre au génie léger et folâtre du Français qu'à la tournure d'esprit sérieuse et raisonnée des Anglais.

HYLOPATHIANISME, s. m. (*Hist. de la Philologie*), espèce d'athéisme philosophique, qui consistait à dire que tout ce qu'il y a dans l'univers n'est autre chose que la matière, ou des qualités de la matière. Les anciens naturalistes, aussi bien que ceux qui ont suivi Démocrite, ont tiré tout de la matière mue par hasard. La différence qu'il y avait entre eux, c'est que ceux qui étaient dans les sentiments de Démocrite se servaient de la supposition des atomes pour rendre raison des phénomènes; au lieu que les *hylopathiens* se servaient des formes et des qualités ; mais dans le fond c'était une même hypothèse d'athéisme, quoique sous différentes formes; et l'on peut nommer les uns athées atomistes, les autres *hylopathiens* pour les distinguer. Aristote fait Thalès auteur de cette opinion; mais de bons garants représentent les sentiments de Thalès d'une autre manière, et disent formellement qu'il admettait une divinité qui avait tiré toutes choses de la matière fluide, et qu'il croyait l'âme immortelle. Il semble que l'on n'a rapporté si diversement le sentiment de Thalès, que parce qu'il n'avait laissé aucuns écrits; car Anaximandre est celui qui a le premier écrit sur les matières de philosophie. C'est plutôt à celui-ci qu'à Thalès, qu'il faut imputer l'origine de l'athéisme des *hylopathiens*. Il disait que la matière première était je ne sais quoi d'infini, qui recevait toutes sortes de formes et de qualités, sans reconnaître aucun autre principe qui la gouvernât. Il fut suivi de quantité d'athées, entre autres d'Hyppon, surnommé l'athée, jusqu'à ce que Anaxagore arrêta ce torrent d'athéisme dans la secte Ionique, en établissant une intelligence pour principe de l'univers.

Pour Thalès, il est justifié par Cicéron, Diogène Laërce, Clément d'Alexandrie. Aristote lui-même, dans son Traité de l'âme, dit que Thalès a cru que tout était plein de dieux. Il y a

donc toute apparence qu'il n'a parlé de Thalès comme du chef des athées *hylopathiens* que parce que ses disciples l'étaient en effet, et qu'il a jugé du sentiment de ce philosophe par ceux de ses sectateurs. C'est ce qui est souvent arrivé et qui a fait tort à la mémoire des fondateurs des sectes, qui ont eu de meilleurs sentiments que leurs disciples. On devait penser que les philosophes ne se gênaient pas si fort qu'ils ne recherchassent et qu'ils ne soutinssent autre chose que les sentiments de leurs maîtres, et qu'ils y ajoutaient souvent du leur, soit que cela se fît par voie d'explication ou de conséquence, ou même de nouvelles découvertes qu'ils mêlaient avec les opinions de leurs prédécesseurs. On a fait encore plus de tort aux sectes anciennes, en attribuant à tous ceux d'une secte le sentiment de chacun des particuliers qui faisaient profession de la suivre. Qui peut néanmoins douter que, dans une secte un peu nombreuse, il ne pût y avoir grande diversité de sentiments, quand même on supposerait que tous les membres s'accordaient à l'égard des principes généraux? On en use de même, pour le dire en passant, dans des recherches de plus grande conséquence que celle des opinions des philosophes païens; par exemple, quand on trouve dans deux ou trois rabbins cabalistes quelques propositions que l'on croit avoir intérêt de soutenir, on dit, en termes généraux, que c'est là l'ancienne cabale et même les sentiments de toute l'Église judaïque, qui n'en avait apparemment jamais ouï parler. Quand deux ou trois Pères ont dit quelque chose, on soutient hardiment que c'est là l'opinion de tout leur siècle, duquel il ne nous reste peut-être que ces seuls écrivains-là, dont on ne sait point si les ouvrages reçurent l'applaudissement de tout le monde, ou s'ils furent fort connus. Il serait à souhaiter qu'on parlât moins affirmativement, surtout des points particuliers et des conséquences éloignées, et qu'on ne les attribuât directement qu'à ceux dans les écrits desquels on les trouve. J'avoue que l'histoire des sentiments de l'antiquité n'en paraîtrait pas si complète, et qu'il faudrait parler en doutant, beaucoup plus souvent qu'on ne le fait communément; mais en se conduisant autrement, on s'expose au danger de prendre des conjectures fausses et incertaines pour des vérités reconnues et indubitables. Le commun des gens de lettres ne s'accommode pas des

expressions suspendues, non plus que le peuple. Ils aiment les affirmations générales et universelles, et le ton hardi d'un docteur fait dans leur esprit le même effet que l'évidence. Revenons de cette digression. Il est certain que le vulgaire a toujours été un fort mauvais juge de ces matières, et qu'il a condamné comme athées des gens qui croyaient une divinité, seulement parce qu'ils n'approuvaient pas certaines opinions ou quelques superstitions de la théologie populaire. Par exemple, quoique Anaxagore de Clazomène fût, après Thalès, le premier de la secte Ionique qui reconnût pour principe de l'univers un esprit infini, néanmoins on le traitait communément d'athée, parce qu'il disait que le soleil n'était qu'un globe de feu, et la lune qu'une terre; c'est-à-dire, parce qu'il niait qu'il y eût des intelligences attachées à ces astres, et par conséquent que ce fussent des divinités. On accusa de même Socrate d'athéisme, quoiqu'on n'entreprît, dans le procès qu'on lui fit, de prouver autre chose contre lui, sinon qu'il croyait que les dieux qu'on adorait à Athènes n'étaient pas de véritables dieux. C'est pour cela encore que l'on traitait d'athées les chrétiens pendant les premiers siècles, parce qu'ils rejetaient les dieux du paganisme. Au contraire, le peuple a souvent regardé de véritables athées comme des gens persuadés de l'existence d'une divinité, seulement parce qu'ils observaient la forme extérieure de la religion, et qu'ils se servaient des manières de parler usitées.

HYPOCRITE, s. m. (*Morale*), c'est un homme qui se montre avec un caractère qui n'est pas le sien : les distinctions flatteuses et l'estime du public qu'obtient une sorte de mérite, la nécessité de paraître, la difficulté d'être, la force des penchants, la faiblesse de l'amour de l'ordre, et la crainte de paraître le blesser, mille autres causes, forcent les hommes à se montrer différents de ce qu'ils sont. Tout a ses *hypocrites*; la vertu, le vice, le plaisir, la douleur, etc.

Mais le nom d'*hypocrite* est donné plus particulièrement à ces hommes constamment faux et pervers, qui, sans vertus et sans religion, prétendent faire respecter en eux les plus grandes vertus et l'amour de la religion ; ils sont zélés pour se dispenser d'être honnêtes ; héros ou saints, pour se dispenser d'être bons. Des fanges du vice ils élèvent

une voix respectée pour accuser le mérite ou de crime ou d'impiété.

Le ciel est dans leurs yeux, l'enfer est dans leur cœur.

I

IDENTITÉ, s. f. (*Métaphys.*). L'*identité* d'une chose est ce qui fait dire qu'elle est la même et non une autre; il paraît ainsi qu'*identité* et unité ne diffèrent point, sinon par certain regard de temps et de lieu. Une chose considérée en divers lieux, ou en divers temps, se retrouvant ce qu'elle était, est alors dite la même chose. Si vous la considériez sans nulle différence de temps ni de lieu, vous la diriez simplement *une chose;* car par rapport au même temps et au même lieu, on dit voilà *une chose*, et non voilà la *même chose*.

Nous concevons différemment l'*identité* en différents êtres: nous trouvons une substance intelligente, toujours précisément la même, à raison de son unité ou indivisibilité, quelques modifications qu'il y survienne, telle que ses pensées ou ses sentiments. Une même âme n'en est pas moins précisément la même, pour éprouver des changements d'augmentation ou de diminution de pensées ou de sentiments; au lieu que dans les êtres corporels, une portion de matière n'est plus dite précisément la même, quand elle reçoit continuellement augmentation ou altération dans ses modifications, telles que sa figure et son mouvement.

Observons que l'usage admet une *identité* de ressemblance, qui se confond souvent avec la vraie *identité;* par exemple, en versant d'une bouteille de vin en deux verres, on dit que dans l'un et l'autre verre c'est le *même* vin; et en faisant deux habits d'une même pièce de drap, on dit que les deux habits sont de *même* drap. Cette *identité* n'est que dans la *ressemblance*, et non dans la *substance*, puisque la substance de l'un peut se trouver détruite sans que la substance de l'autre se trouve altérée en rien. Par la *ressemblance*, deux choses sont dites aussi la *même*, quand l'une succède à l'autre dans un changement imperceptible, bien que très-réel, en sorte que ce sont deux substances toutes différentes; ainsi la substance de la ri-

vière de Seine change tous les jours imperceptiblement, et par là on dit que c'est toujours la même rivière, bien que la substance de l'eau qui forme cette rivière change et s'écoule à chaque intant; ainsi le vaisseau de Thésée était dit toujours le même vaisseau de Thésée, bien qu'à force d'être radoubé il ne restât plus un seul morceau du bois dont il avait été formé d'abord ; ainsi le même corps d'un homme à cinquante ans n'a-t-il plus rien peut-être de la substance qui composait le même corps quand cet homme n'avait que six mois, c'est-à-dire qu'il n'y a souvent dans les choses matérielles qu'une *identité* de ressemblance, que l'équivoque du mot fait prendre communément pour une *identité* de substance. Quelque mince que paraisse cette observation, on en peut voir l'importance par une réflexion de M. Bayle, dans son Dictionnaire critique, *au mot* Spinosa, *lettre L.* Il montre que cette équivoque pitoyable est le fondement de tout le fameux système de Spinosa.

Sénèque fait un raisonnement sophistique, en le composant des différentes significations du terme d'*identité*. Pour consoler un homme de la perte de ses amis, il lui représente qu'on peut en acquérir d'autres; *mais ils ne seront pas les mêmes? Ni vous non plus*, dit-il, *vous n'êtes pas le même; vous changez toujours*. Quand on se plaint que de nouveaux amis ne remplacent pas ceux qu'on a perdus, ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas de la même humeur, du même âge, etc.; ce sont là des changements par où nous passons; mais nous ne devenons pas nous-mêmes d'autres individus, comme les amis nouveaux sont des individus différents des anciens.

M. Locke me paraît définir juste l'*identité* d'une plante, en disant que l'organisation qui lui a fait commencer d'être plante subsiste : il applique la même idée au corps humain.

IDIOT, adj. (*Gram.*). Il se dit de celui en qui un défaut naturel dans les organes qui servent aux opérations de l'entendement est si grand, qu'il est incapable de combiner aucune idée, en sorte que sa condition paraît à cet égard plus bornée que celle de la bête. La différence de l'*idiot* et de l'imbécile consiste, ce me semble, en ce qu'on naît *idiot*, et qu'on devient imbécile. Le mot *idiot* vient de ἰδιώτης, qui signifie *homme particulier*, qui s'est renfermé dans une vie retirée, loin des affaires du gouvernement; c'est-à-dire celui que nous appelle-

rions aujourd'hui un *sage*. Il y a eu un célèbre mystique qui prit par modestie la qualité d'*idiot*, qui lui convenait beaucoup plus qu'il ne pensait.

IGNOMINIE, s. f. (*Gram. et Morale.*), dégradation du caractère public d'un homme; on y est conduit ou par l'action ou par le châtiment. L'innocence reconnue efface l'*ignominie* du châtiment. L'*ignominie* de l'action est une tache qui ne s'efface jamais; il vaut mieux mourir avec honneur que vivre avec *ignominie*. L'homme qui est tombé dans l'*ignominie* est condamné à marcher sur la terre la tête baissée; il n'a de ressource que dans l'impudence ou la mort. Lorsque l'équité des siècles absout un homme de l'*ignominie*, elle retombe sur le peuple qui l'a flétri. Un législateur éclairé n'attachera de peines *ignominieuses* qu'aux actions dont la méchanceté sera avouée dans tous les temps et chez toutes les nations.

IGNORANCE, s. f. (*Métaphys.*). L'*ignorance* consiste proprement dans la privation de l'idée d'une chose, ou de ce qui sert à former un jugement sur cette chose. Il y en a qui la définissent *privation ou négation de science;* mais comme le terme de science, dans son sens précis et philosophique, emporte une connaissance certaine et démontrée, ce serait donner une définition incomplète de l'*ignorance* que de la restreindre au défaut des connaissances certaines. On n'ignore point une infinité de choses qu'on ne saurait démontrer. La définition que nous donnons dans cet article, d'après M. Wolf, est donc plus exacte. Nous ignorons, ou ce dont nous n'avons point absolument d'idée, ou les choses sur lesquelles nous n'avons pas ce qui est nécessaire pour former un jugement, quoique nous en ayons déjà quelque idée. Celui qui n'a jamais vu d'huître, par exemple, est dans l'*ignorance* du sujet même qui porte ce nom; mais celui à la vue duquel une huître se présente en acquiert l'idée, mais il ignore quel jugement il en doit porter, et n'oserait affirmer que ce soit un mets mangeable, beaucoup moins que ce soit un mets délicieux. Sa propre expérience, ni celle d'autrui, dans la supposition que personne ne l'ait instruit là-dessus, ne lui fournissent point matière à prononcer. Il peut bien s'imaginer, à la vérité, que l'huître est bonne à manger; mais c'est un soupçon, un jugement hasardé; rien ne l'assure encore de la possibilité de la chose.

Les causes de notre *ignorance* procèdent donc : 1° du manque de nos idées ; 2° de ce que nous ne pouvons pas découvrir la connexion qui est entre les idées que nous avons ; 3° de ce que nous ne réfléchissons pas assez sur nos idées ; car si nous considérons, en premier lieu, que les notions que nous avons par nos facultés n'ont aucune proportion avec les choses mêmes, puisque nous n'avons pas une idée claire et distincte de la substance même qui est le fondement de tout le reste, nous reconnaîtrons aisément combien peu nous pouvons avoir de notions certaines ; et, sans parler des corps qui échappent à notre connaissance, à cause de leur éloignement, il y en a une infinité qui nous sont inconnus, à cause de leur petitesse. Or, comme ces parties subtiles qui nous sont insensibles sont parties actives de la matière, et les premiers matériaux dont elle se sert, et desquels dépendent les secondes qualités et la plupart des opérations naturelles, nous sommes obligés, par le défaut de leur notion, de rester dans une *ignorance* invincible de ce que nous voudrions connaître à leur sujet, nous étant impossible de former aucun jugement certain, n'ayant de ces premiers corpuscules aucune idée précise et distincte.

S'il nous était possible de connaître par nos sens ces parties déliées et subtiles, qui sont les parties actives de la matière, nous distinguerions leurs opérations mécaniques avec autant de facilité qu'en a un horloger pour connaître la raison pour laquelle une montre va ou s'arrête. Nous ne serions point embarrassés d'expliquer pourquoi l'argent se dissout dans l'eau-forte, et non point dans l'eau régale ; au contraire de l'or, qui se dissout dans l'eau régale, et non pas dans l'eau forte. Si nos sens pouvaient être assez aigus pour apercevoir les parties actives de la matière, nous verrions travailler les parties de l'eau-forte sur celles de l'argent, et cette mécanique nous serait aussi facile à découvrir qu'il l'est à l'horloger de savoir comment et par quel ressort se fait le mouvement d'une pendule ; mais le défaut de nos sens ne nous laisse que des conjectures fondées sur des idées qui sont peut-être fausses, et nous ne pouvons être assuré d'aucune chose sur leur sujet, que de ce que nous pouvons en apprendre par un petit nombre d'expériences qui ne réussissent pas toujours, et dont chacun explique les opérations secrètes à sa fantaisie.

La difficulté que nous avons de trouver la connexion de nos idées est la seconde cause de notre *ignorance*. Il nous est impossible de déduire en aucune manière les idées de qualités sensibles que nous avons des corps; il nous est encore impossible de concevoir que la pensée puisse produire le mouvement dans un corps, et que le corps puisse à son tour produire la pensée dans l'esprit. Nous ne pouvons pénétrer comment l'esprit agit sur la matière, et la matière sur l'esprit; la faiblesse de notre entendement ne saurait trouver la connexion de ces idées, et le seul secours que nous ayons est de recourir à un agent tout puissant et tout sage, qui opère par des moyens que notre faiblesse ne peut pénétrer.

Enfin notre paresse, notre négligence et notre peu d'attention à réfléchir, sont aussi des causes de notre *ignorance*. Nous avons souvent des idées complètes, desquelles nous pouvons aisément découvrir la connexion; mais faute de suivre ces idées, et de découvrir des idées moyennes qui puissent nous apprendre quelle espèce de convenance ou disconvenance elles ont entre elles, nous restons dans notre *ignorance*. Cette dernière *ignorance* est blâmable, et non pas celle qui commence où finissent nos idées. Elle ne doit avoir rien d'affligeant pour nous, parce que nous devons nous prendre tels que nous sommes, et non pas tels qu'il semble à l'imagination que nous pourrions être. Pourquoi regretterions-nous des connaissances que nous n'avons pu nous procurer, et qui sans doute ne nous sont pas fort nécessaires, puisque nous en sommes privés? J'aimerais autant, a dit un des premiers génies de notre siècle, m'affliger sérieusement de n'avoir pas quatre yeux, quatre pieds et deux ailes.

IGNORANCE (*Morale.*). L'*ignorance*, en morale, est distinguée de l'erreur. L'*ignorance* n'est qu'une privation d'idées ou de connaissance; mais l'erreur est la non-conformité ou l'opposition de nos idées avec la nature et l'état des choses. Ainsi l'erreur étant le renversement de la vérité, elle lui est beaucoup plus contraire que l'*ignorance*, qui est comme un milieu entre la vérité et l'erreur. Il faut remarquer que nous ne parlons pas ici de l'*ignorance* et de l'erreur, simplement pour connaître ce qu'elles sont en elles-mêmes; notre principal but est de les envisager comme principes de nos actions. Sur ce

pied-là, l'*ignorance* et l'erreur, quoique naturellement distinctes l'une de l'autre, se trouvent pour l'ordinaire mêlées ensemble et comme confondues; en sorte que ce que l'on dit de l'une doit également s'appliquer à l'autre. L'*ignorance* est souvent la cause de l'erreur; mais jointes ou non, elles suivent les mêmes règles, et produisent le même effet par l'influence qu'elles ont sur nos actions ou nos omissions. Peut-être même que dans l'exacte précision, il n'y a proprement que l'erreur qui puisse être le principe de quelque action, et non la simple *ignorance*, qui, n'étant en elle-même qu'une privation d'idées, ne saurait rien produire.

L'*ignorance* et l'erreur sont de plusieurs sortes, et il est nécessaire d'en marquer ici les différences. 1° L'erreur considérée par rapport à son objet est ou de *droit* ou de *fait*. 2° Par rapport à son origine, l'*ignorance* est ou *volontaire* ou *involontaire*; l'erreur est *vincible* ou *invincible*. 3° Eu égard à l'influence de l'erreur sur l'action ou sur l'affaire dont il s'agit, elle est *essentielle* ou *accidentelle*.

L'erreur est de *droit* ou de *fait*, suivant que l'on se trompe, ou sur la disposition d'une loi, ou sur un *fait* qui n'est pas bien connu. Ce serait, par exemple, une erreur de *droit*, si un prince jugeait que de cela seul qu'un État voisin augmente insensiblement en force et en puissance, il peut légitimement lui déclarer la guerre. Au contraire l'idée qu'avait Abimelec de Sara, femme d'Abraham, en la prenant pour une personne libre, était une erreur de *fait*.

L'*ignorance* dans laquelle on se trouve par sa faute, ou l'erreur contractée par négligence, et dont on se serait garanti, si l'on eût pris tous les soins dont on était capable, est une *ignorance volontaire*, ou bien c'est une erreur *vincible*. Ainsi le polythéisme des païens était une erreur *vincible*; car il ne tenait qu'à eux de faire usage de leur raison pour comprendre qu'il n'y avait nulle nécessité de supposer plusieurs dieux. Mais l'*ignorance* est *involontaire*, et l'erreur est *invincible*, si elles sont telles que l'on n'ait pu ni s'en garantir ni s'en relever, même avec tous les soins moralement possibles. C'est ainsi que l'*ignorance* où étaient les Américains de la religion chrétienne avant qu'ils eussent aucun commerce avec les Européens, étai une *ignorance involontaire* et *invincible*.

Enfin, l'on entend par une erreur *essentielle* celle qui a pour objet quelque circonstance nécessaire dans l'affaire dont il s'agit, et qui, par cela même, a une influence directe sur l'action faite en conséquence, en sorte que, sans cette erreur, l'action n'aurait point été faite. C'était, par exemple, une erreur essentielle que celle des Troyens qui, à la prise de leur ville, lançaient des traits sur leurs propres gens, les prenant pour des ennemis, parce qu'ils étaient armés à la grecque.

Au contraire, l'erreur *accidentelle* est celle qui n'a, par elle-même, nulle liaison nécessaire avec l'affaire dont il s'agit, et qui par conséquent ne saurait être considérée comme la vraie cause de l'action.

A l'égard des choses faites par erreur ou par *ignorance*, on peut dire en géneral que l'on n'est point responsable de ce que l'on fait par une *ignorance invincible*, quand d'ailleurs elle est involontaire dans son origine et dans sa cause. Si un prince traverse ses États, travesti et *incognito*, ses sujets ne sont point blâmables de ce qu'ils ne lui rendent pas les honneurs qui lui sont dus. Mais on imputerait avec raison une sentence injuste à un juge qui, par sa négligence à s'instruire du *fait* ou du *droit*, aurait manqué des connaissances nécessaires pour juger avec équité. Au reste, la possibilité de s'instruire, et les soins que l'on doit prendre pour cela, ne s'estiment pas, à toute rigueur, dans le train ordinaire de la vie ; on considère ce qui se peut ou ne se peut pas moralement, et avec de justes égards à l'état actuel de l'humanité.

L'*ignorance* ou l'erreur, en matière de lois et de devoirs, passe en général pour *volontaire*, et n'empêche point l'imputation des actions ou des omissions qui en sont les suites. Mais il peut y avoir des cas particuliers dans lesquels la nature de la chose, qui se trouve par elle-même d'une discussion difficile, jointe au caractère et à l'état de la personne dont les facultés naturellement bornées ont encore manqué de culture par un défaut d'éducation, rendent l'erreur insurmontable, et par conséquent digne d'excuse. C'est à la prudence du législateur à peser ces circonstances, et à modifier l'imputation sur ce pied-là.

ILIADE, s. f. (*Littérat.*), nom d'un poème épique, le premier et le plus parfait de tous ceux qu'Homère a composés.

Ce mot vient du grec Ιλιας, d'Ιλιον, *Ilium*, nom de cette fa-

meuse ville que les Grecs tinrent assiégée pendant dix ans, et qu'ils ruinèrent à la fin, à cause de l'enlèvement d'Hélène, et qui fait l'occasion de l'ouvrage dont le véritable sujet est la colère d'Achille.

Le dessein d'Homère dans l'*Iliade* a été de faire concevoir aux Grecs divisés en plusieurs petits États combien il leur importait d'être unis et de conserver entre eux une bonne intelligence. Pour cet effet, il leur remet devant les yeux les maux que causa à leurs ancêtres la colère d'Achille, et sa mésintelligence avec Agamemnon; et les avantages qu'ils retirèrent de leur union.

L'*Iliade* est divisée en vingt-quatre livres, que l'on désigne par les lettres de l'alphabet. Pline parle d'une *Iliade* écrite sur une membrane si petite et si déliée, qu'elle pouvait tenir dans une coque de noix.

Pour la conduite de l'*Iliade, voyez* le P. Le Bossu, madame Dacier et M. de La Mothe.

Les critiques soutiennent que l'*Iliade* est le premier et le meilleur poëme qui ait paru au monde. Aristote en a presque entièrement tiré les règles de sa *Poëtique;* et il n'a eu autre chose à faire que d'établir des règles sur la pratique d'Homère. Quelques auteurs disent qu'Homère a non-seulement inventé la poésie, mais encore les arts et les sciences, et qu'il donne dans son poème des marques visibles qu'il les possédait toutes à un degré éminent.

M. Barus de Cambridge va mettre un ouvrage sous presse, dans lequel il prouve que Salomon est l'auteur de l'*Iliade.*

« L'*Iliade*, dit M. de Voltaire dans son *Essai sur la poésie épique*, est pleine de dieux et de combats. Ces sujets plaisent naturellement aux hommes; ils aiment ce qui leur paraît terrible. Ils sont comme les enfants qui écoutent avidement ces contes de sorciers qui les effraient. Il y a des fables pour tout âge, et il n'y a point eu de nation qui n'ait eu les siennes. »

De ces deux sujets qui remplissent l'*Iliade*, naissent deux grands reproches que l'on fait à Homère. On lui impute l'extravagance de ses dieux et la grossièreté de ses héros. C'est reprocher à un peintre d'avoir donné à ses figures les habillements de leur temps. Homère a peint les dieux tel qu'on les croyait, et les hommes tels qu'ils étaient. Ce n'est pas un grand mérite

de trouver de l'absurdité dans la théologie païenne, mais il faudrait bien être dépourvu de goût pour ne pas aimer certaines fables d'Homère. Si l'idée des trois Grâces qui doivent toujours accompagner la déesse de la beauté, si la ceinture de Vénus, sont de son invention, quelles louanges ne lui doit-on pas pour avoir ainsi orné cette religion que nous lui reprochons? et si ces fables étaient déjà reçues avant lui, peut-on mépriser un siècle qui avait trouvé des allégories si justes et si charmantes?

Quant à ce qu'on appelle grossièreté des héros d'Homère, on peut rire tant qu'on voudra de voir Patrocle, au neuvième livre de l'*Iliade*, mettre trois gigots de mouton dans une marmite, allumer et souffler le feu et préparer le dîner avec Achille. Achille et Patrocle n'en sont pas moins éclatants. Charles XII, roi de Suède, a fait six mois sa cuisine à Demir-Tocca, sans rien perdre de son héroïsme; et la plupart de nos généraux qui portent dans un camp tout le luxe d'une cour efféminée auront bien de la peine à égaler ces héros.

Que si on reproche à Homère d'avoir tant loué la force de ses héros, c'est qu'avant l'invention de la poudre, la force du corps décidait de tout dans les batailles. Les Anciens se faisaient une gloire d'être robustes, leurs plaisirs étaient des exercices violents. Ils ne passaient point leurs jours à se faire traîner dans des chars à couvert des influences de l'air, pour aller porter languissamment d'une maison à l'autre leur ennui et leur inutilité. En un mot, Homère avait à représenter un Ajax et un Hector, et non un courtisan de Versailles ou de Saint-James.

On peut également excuser les défauts de style ou de détail qui se trouvent dans l'*Iliade*; ses censeurs n'y trouvent nulle beauté, ses adorateurs n'y avouent nulle imperfection. Le critique impartial convient de bonne foi qu'on y rencontre des endroits faibles, défectueux, traînants, quelques harangues trop longues, des descriptions quelquefois trop détaillées, des répétitions qui rebutent, des épithètes trop communes, des comparaisons qui reviennent trop souvent, et ne paraissent pas toujours assez nobles. Mais aussi ces défauts sont couverts par une foule infinie de grâces et de beautés inimitables, qui frappent, qui enlèvent, qui ravissent, et qui sollicitent pour les taches légères dont nous venons de parler l'indulgence de tout lecteur équitable et non prévenu.

Madame Dacier a traduit l'*Iliade* en prose, M. de la Mothe l'a imitée en vers. L'une de ces traductions n'atteint pas la force de l'original, l'autre affecte en quelque sorte de le défigurer.

ILLAPS, s. m. (*Théolog.*), espèce d'extase contemplative où l'on tombe par des degrés insensibles, où les sens extérieurs s'aliènent, et où les organes intérieurs s'échauffent, s'agitent et mettent dans un état fort tendre et fort doux, peu différent de celui qui succède à la possession d'une femme bien aimée et bien estimée.

ILLICITE, adj. (*Gram. et Morale.*), qui est défendu par la loi. Une chose *illicite* n'est pas toujours mauvaise en soi; le défaut de presque toutes les législations c'est d'avoir multiplié le nombre des actions *illicites* par la bizarrerie des défenses. On rend les hommes méchants en les exposant à devenir infracteurs; et comment ne deviendront-ils pas infracteurs, quand la loi leur défendra une chose vers laquelle l'impulsion constante et invincible de la nature les emporte sans cesse? Mais quand ils auront foulé aux pieds les lois de la société, comment respecteront-ils celles de la nature, surtout s'il arrive que l'ordre des devoirs moraux soit renversé, et que le préjugé leur fasse regarder comme des crimes atroces des actions presque indifférentes? Par quel motif celui qui se regardera comme un sacrilège balancera-t-il à se rendre menteur, voleur, calomniateur? Le concubinage est *illicite* chez les chrétiens; le trafic des armes est *illicite* en pays étrangers; il ne faut pas se défendre par des voies *illicites*. Heureux celui qui sortirait de ce monde sans avoir rien fait d'*illicite!* plus heureux encore celui qui en sort sans avoir rien fait de mal! Est-il ou n'est-il pas *illicite* de parler contre une superstition consacrée par les lois? Lorsque Cicéron écrivit ses livres sur la divination, fit-il une action *illicite?* Hobbes ne sera pas embarrassé de ma question; mais osera-t-on avouer les principes de Hobbes, surtout dans les contrées où la puissance temporelle est distinguée de la puissance spirituelle?

ILLIMITÉ, adj. (*Gram.*), qui n'a point de limite. Il est relatif au temps et à l'espace. On dit un temps *illimité*, un espace *illimité :* il l'est aussi à la puissance. Il n'y a point de puissance légitime et *illimitée* sur la terre; il y a même un sens très-raisonnable dans lequel on peut dire que celle de Dieu ne l'est

pas; elle est bornée par l'essence des choses. Les notions que nous avons de sa justice sont immuables : où en serions-nous s'il en était autrement? Cependant on ne peut être trop circonspect, lorsqu'il s'agit d'élever ses idées jusqu'à un être d'une nature aussi différente de la nôtre; il ne faut pas s'attendre, dans ces comparaisons, à une conformité bien rigoureuse. Mais voulons-nous vivre et mourir en paix, faisons descendre notre justice jusqu'à la fourmi, afin que celui qui nous jugera rabaisse la sienne jusqu'à nous.

ILLUSION, s. f. (*Gram et Littérat.*), c'est un mensonge des apparences, et *faire illusion*, c'est en général tromper par les apparences. Nos sens nous font *illusion*, lorsqu'ils nous montrent des objets où il n'y en a point; ou lorsqu'il y en a, et qu'ils nous les montrent autrement qu'ils ne sont. Les verres de l'optique nous font *illusion* de cent manières différentes, en altérant la grandeur, la forme, la couleur et la distance. Nos passions nous font *illusion*, lorsqu'elles nous dérobent l'injustice des actions ou des sentiments qu'elles nous inspirent. Alors l'on croit parce que l'on craint, ou parce que l'on désire; l'*illusion* augmente en proportion de la force du sentiment et de la faiblesse de la raison; elle flétrit ou embellit toutes les jouissances; elle pare ou ternit toutes les vertus : au moment où on perd les *illusions* agréables, on tombe dans l'inertie et le dégoût. Y a-t-il de l'enthousiasme sans *illusion?* Tout ce qui nous en impose par son éclat, son antiquité, sa fausse importance, nous fait *illusion*. En ce sens, ce monde est un monde d'*illusions*. Il y a des *illusions* douces et consolantes, qu'il serait cruel d'ôter aux hommes. L'amour-propre est le père des *illusions;* la nature a les siennes. Une des plus fortes est celle du plaisir momentané, qui expose la femme à perdre sa vie pour la donner, et celle qui arrête la main de l'homme malheureux, et qui le détermine à vivre. C'est le charme de l'*illusion* qui nous aveugle, en une infinité de circonstances, sur la valeur du sacrifice qu'on exige de nous et sur la frivolité de la récompense qu'on y attache. Portez mon *illusion* à l'extrême, et vous engendrerez en moi l'admiration, le transport, l'enthousiasme, la fureur et le fanatisme. L'orateur conduit la persuasion; l'*illusion* marche à côté du poëte. L'orateur et le poëte sont deux grands magiciens, qui sont quelquefois les premières

dupes de leurs prestiges. Je dirai au poëte dramatique : Voulez-vous me faire *illusion*, que votre sujet soit simple, et que vos incidents ne soient point trop éloignés du cours naturel des choses; ne les multipliez point; qu'ils s'enchaînent et s'attirent; méfiez-vous des circonstances fortuites, et songez surtout au peu de temps et d'espace que le genre vous accorde.

IMAGINAIRE, adj. (*Gram.*), qui n'est que dans l'imagination; ainsi l'on dit en ce sens un *bonheur imaginaire*, une *peine imaginaire*. Sous ce point de vue, *imaginaire* ne s'oppose point à réel; car un bonheur *imaginaire* est un bonheur réel, une peine *imaginaire* est une peine réelle. Que la chose soit ou ne soit pas comme je l'imagine, je souffre ou je suis heureux; ainsi l'*imaginaire* peut être dans le motif, dans l'objet; mais la réalité est toujours dans la sensation. Le malade *imaginaire* est vraiment malade, d'esprit au moins, sinon de corps. Nous serions trop malheureux, si nous n'avions beaucoup de biens *imaginaires*.

IMAGINATION (POUVOIR DE L') DES FEMMES ENCEINTES SUR LE FOETUS. Quoique le fœtus ne tienne pas immédiatement à la matrice, qu'il n'y soit attaché que par de petits mamelons extérieurs à ses enveloppes, qu'il n'y ait aucune communication du cerveau de la mère avec le sien, on a prétendu que tout ce qui affectait la mère affectait aussi le fœtus; que les impressions de l'une portaient leurs effets sur le cerveau de l'autre; et l'on a attribué à cette influence les ressemblances, les monstruosités, soit par addition, soit par retranchement ou par conformation contre nature, que l'on observe souvent dans différentes parties du corps des enfants nouveau-nés, et surtout par les taches qu'on voit sur leur peau, tous effets qui, s'ils dépendent de l'*imagination*, doivent bien plus raisonnablement être attribués à celle des personnes qui croient les apercevoir qu'à celle de la mère, qui n'a réellement, ni n'est susceptible d'avoir aucun pouvoir de cette espèce.

On a cependant poussé, sur ce sujet, le merveilleux aussi loin qu'il pouvait aller. Non-seulement on a voulu que le fœtus pût porter les représentations réelles des appétits de sa mère, mais on a prétendu que, par une sympathie singulière, les taches, les excroissances, auxquelles on trouve quelque ressemblance avec des fruits, par exemple des fraises, des cerises,

des mûres, que la mère peut avoir désiré de manger, changent de couleur, que leur couleur devient plus foncée dans la saison où les fruits entrent en maturité, et que le volume de ces représentations paraît croître avec eux; mais avec un peu plus d'attention et moins de prévention, l'on pourrait voir cette couleur, ou le volume des excroissances de la peau changer bien plus souvent. Ces changements doivent arriver toutes les fois que le mouvement du sang est accéléré; et cet effet est tout simple. Dans le temps où la chaleur fait mûrir les fruits, ces élévations cutanées sont toujours ou rouges, ou pâles, ou livides, parce que le sang donne ces différentes teintes à la peau, selon qu'il pénètre dans ses vaisseaux, en plus ou moins grande quantité, et que ces mêmes vaisseaux sont plus ou moins condensés ou relâchés, qu'ils sont plus ou moins grands et nombreux, selon la différente température de l'air, qui affecte la surface du corps, et que le tissu de la peau qui recouvre la tache ou l'excroissance, se trouve plus ou moins compacte ou délicat.

Si ces taches ou *envies*, comme on les appelle, ont pour cause l'appétit de la mère qui se représente tels ou tels objets, pourquoi, dit M. de Buffon (*Hist. nat.*, tome IV, chap. XI), n'ont-elles pas des formes et des couleurs aussi variées que les objets de ces appétits? Que de figures singulières ne verrait-on pas si les vains désirs de la mère étaient écrits sur la peau de l'enfant!

Comme nos sensations ne ressemblent point aux objets qui les causent, il est impossible que les fantaisies, les craintes, l'aversion, la frayeur, qu'aucune passion en un mot, aucune émotion intérieure, puissent produire aucune représentation réelle de ces mêmes objets; encore moins créer en conséquence de ces représentations, ou retrancher des parties organisées; faculté qui, pouvant s'étendre au tout, serait malheureusement presque aussi souvent employée pour détruire l'individu dans le sein de la mère, pour en faire un sacrifice à l'honneur, c'est-à-dire au préjugé, que pour empêcher toutes conformations défectueuses qu'il pourrait avoir, ou pour lui en procurer de parfaites. D'ailleurs, il ne se ferait presque que des enfants mâles; toutes les femmes, pour la plupart, sont affectées des idées, des désirs, des objets qui ont rapport à ce sexe.

Mais l'expérience prouvant que l'enfant dans la matrice est

à cet égard aussi indépendant de la mère qui le porte que l'œuf l'est de la poule qui le couve, on peut croire tout aussi volontiers, ou tout aussi peu, que l'*imagination* d'une poule qui voit tordre le cou à un coq, produira dans les œufs qu'elle ne fait qu'échauffer des poulets qui auront le cou tordu; que l'on peut croire la force de l'*imagination* de cette femme qui, ayant vu rompre les membres à un criminel, mit au monde un enfant dont par hasard les membres se trouvèrent conformés de manière qu'ils paraissaient rompus.

Cet exemple qui en a tant imposé au P. Mallebranche, prouve très-peu en faveur du pouvoir de l'*imagination*, dans le cas dont il s'agit ; 1° parce que le fait est équivoque; 2° parce qu'on ne peut comprendre raisonnablement qu'il y ait aucune manière dont le principe prétendu ait pu produire un pareil phénomène. Soit qu'on veuille l'attribuer à des influences physiques, soit qu'on ait recours à des moyens mécaniques, il est impossible de s'en rendre raison d'une manière satisfaisante, puisque le cours des esprits dans le cerveau de la mère n'a point de communication immédiate qui puisse en conserver la modification jusqu'au cerveau de l'enfant; et quand même on conviendrait de cette communication, pourrait-on bien expliquer comment elle serait propre à produire sur les membres du fœtus les effets dont il s'agit? L'action des muscles de la mère mis en convulsion par la frayeur, l'horreur ou toute autre cause, peut-elle aussi jamais produire sur le corps de l'enfant renfermé dans la matrice, des effets assez déterminés pour opérer des solutions de continuité, plus précisément dans certaines parties des os que dans d'autres, et dans des os qui sont de nature alors à plier, à se courber, plutôt qu'à se rompre? Peut-on concevoir que de pareils efforts mécaniques, qui portent sur le fœtus, puissent produire aucune autre sorte d'altération qui puisse changer la structure de certains organes, préférablement à tous autres?

On ne peut donc donner quelque fondement à l'explication du phénomène de l'enfant rompu; explication d'ailleurs qu'il est toujours téméraire d'entreprendre à l'égard d'un fait extraordinaire, incertain, ou au moins dont on ne connaît pas bien les circonstances, qu'en supposant quelque vice de conformation qui aurait subsisté indépendamment du spectacle de la roue

avec lequel il a seulement concouru, en donnant lieu de dire très-mal à propos : *post hoc, ergo propter hoc*. L'enfant rachitique, dont on voit le squelette au cabinet d'histoire naturelle du Jardin du Roi, a les os des bras et des jambes marqués par des calus, dans le milieu de leur longueur, à l'inspection desquels on ne peut guère douter que cet enfant n'ait eu les os des quatre membres rompus, pendant qu'il était dans le sein de sa mère, sans qu'il soit fait mention qu'elle ait été spectatrice du supplice de la roue, qu'ils se sont réunis ensuite, et ont formé calus.

Les choses les plus extraordinaires, et qui arrivent rarement, dit M. de Buffon, *loco citato*, arrivent cependant aussi nécessairement que les choses ordinaires, et qui arrivent très-souvent. Dans le nombre infini de combinaisons que peut prendre la matière, les arrangements les plus singuliers doivent se trouver et se trouvent en effet, mais beaucoup plus rarement que les autres; dès lors on peut parier que sur un million d'enfants, par exemple, qui viennent au monde, il en naîtra un avec deux têtes, ou avec quatre jambes, ou avec des membres qui paraîtront rompus, ou avec telle autre difformité ou monstruosité particulière qu'on voudra supposer. Il se peut donc naturellement, et sans qu'on doive l'attribuer à l'*imagination* de la mère, qu'il soit né un enfant avec les apparences de membres rompus, qu'il en soit né plusieurs ainsi, sans que les mères eussent assisté au spectacle de la roue; tout comme il a pu arriver naturellement qu'une mère, dont l'enfant était formé avec cette défectuosité, l'ait mis au monde après avoir vu ce spectacle dans le cours de sa grossesse; en sorte que cette défectuosité n'ait jamais été remarquée comme une chose singulière, que dans le cas du concours des deux événements.

C'est ainsi qu'il arrive journellement qu'il naît des enfants avec des difformités sur la peau ou dans d'autres parties, que l'on ne fait observer qu'autant qu'elles ont ou que l'on croit y voir quelque rapport avec quelque vive affection qu'a éprouvée la mère pendant qu'elle portait l'enfant dans son sein. Mais il arrive plus souvent encore que les femmes qui croient devoir mettre au monde des enfants marqués, conséquemment aux idées, aux envies, dont leur *imagination* a été frappée pendant leur grossesse, les mettent au monde sans aucune marque qui

ait rapport aux objets de ces affections, ce qui reste sous silence mille fois pour une; ou le concours se trouve entre le souvenir de quelque fantaisie qui a précédé, et quelque défectuosité qui a, ou pour mieux dire, en qui on trouve quelque rapport avec l'idée dont la mère a été frappée. Ce n'est point une *imagination* agissante qui a produit les variétés que l'on voit dans les pierres figurées, les agates, les dendrites; elles ont été formées par l'épanchement d'un suc hétérogène, qui s'est insinué dans les diverses parties de la pierre : selon qu'il a trouvé plus de facilité à couler vers une partie que vers une autre; vers quelques points de cette partie, plutôt que vers quelques autres, sa trace a formé différentes figures. Or, cette distribution dépendant de l'arrangement des parties de la pierre, arrangement qu'aucune cause libre n'a pu diriger, et qui a pu varier, la route de l'épanchement de ce suc, et l'effet qui en a résulté, sont donc un pur effet du hasard.

Si un pareil principe peut occasionner dans ces corps des ressemblances assez parfaites avec des objets connus, qui n'ont cependant aucun rapport avec eux, il n'y a aucun inconvénient à attribuer à cette cause aveugle les figures extraordinaires que l'on voit sur les corps des enfants. Il est prouvé que l'*imagination* ne peut rien y tracer; par conséquent que les figures défectueuses ou monstrueuses qui s'y rencontrent dépendent de l'effort des parties fluides et des résistances ou des relâchements particuliers dans les solides. Ces circonstances n'ayant pas plus de disposition à être déterminées par une cause libre, que celles qui produisent des irrégularités, des défectuosités, des monstruosités dans les bêtes, dans les plantes, les arbres, elles ont pu varier à l'infini, et conséquemment faire varier les figures qui en sont la suite. Si elles semblent représenter une groseille plutôt qu'un œillet, ce n'est donc que l'effet du hasard. Un événement qui dépend du hasard ne peut être prévu ni prédit; et la rencontre d'un pareil événement avec la prédiction (ce qui est aussi rare qu'il est commun d'être trompé à cet égard), quelque parfaite qu'on puisse la supposer, ne pourra jamais être regardée que comme un second effet du hasard.

Mais c'est assez s'arrêter sur les effets, dont la seule crédulité a fait des sujets d'étonnement. On peut prédire, d'après l'illustre auteur de l'*Histoire naturelle*, que malgré les progrès

de la philosophie, et souvent même en dépit du bon sens, les faits dont il s'agit, ainsi que beaucoup d'autres, resteront vrais pour bien des gens, quant aux conséquences que l'on en tire. Les préjugés, surtout ceux qui sont fondés sur le merveilleux, triompheront toujours des lumières de la raison; et l'on serait bien peu philosophe, si l'on en était surpris.

Comme il est souvent question dans le monde des marques des enfants, et que dans le monde les raisons générales et philosophiques font moins d'effet qu'une historiette, il ne faut pas compter qu'on puisse jamais persuader aux femmes que les marques de leurs enfants n'ont aucun rapport avec les idées, les fantaisies dont elles ont été frappées, les envies qu'elles n'ont pu satisfaire. Cependant ne pourrait-on pas leur demander, avant la naissance de l'enfant, quels ont été les objets de ces idées, de ces fantaisies, de ces envies souvent aussi respectées qu'elles sont impérieuses et qu'on les croit importantes, et quelles devront être par conséquent les marques que leur enfant doit avoir? Quand il est arrivé quelquefois de faire cette question, on a fâché les gens sans les avoir convaincus.

Mais cependant, comme le préjugé à cet égard est très-préjudiciable au repos et à la santé des femmes enceintes, quelques savants ont cru devoir entreprendre de le détruire. On a une *Dissertation* du docteur Blondel, *en forme de lettres*, à Paris, chez Guérin, 1745, traduite de l'anglais en notre langue, qui renferme des choses intéressantes sur ce sujet. Mais cet auteur nie presque tous les faits qui semblent favorables à l'opinion qu'il combat. Il peut bien être prouvé qu'ils ne dépendent pas du pouvoir de l'*imagination;* mais la plupart sont des faits certains. Ils serviront toujours à fortifier la façon de penser reçue, jusqu'à ce que l'on ait fait connaître, que l'on aît pour ainsi dire démontré, qu'ils ne doivent pas être attribués à cette cause.

Les *Mémoires de l'Académie des sciences* renferment plusieurs dissertations sur le même sujet, qui sont dignes sans doute de leurs savants auteurs et du corps illustre qui les a publiées ; mais comme on y suppose toujours certains principes connus des seuls physiciens, elles paraissent peu faites pour ceux qui ignorent ces principes. Les ouvrages philosophiques destinés à l'instruction du vulgaire, et des dames surtout, doivent être traités différemment d'une dissertation, et tels que

legat ipsa Lycoris. C'est à quoi paraît avoir eu égard l'auteur des lettres qui viennent d'être citées, dans lesquelles la matière parait être très-bien discutée, et d'une manière qui la met à la portée de tout le monde ; ce qui est d'autant plus louable, qu'il n'est personne effectivement qui ne soit intéressé à acquérir des lumières sur ce sujet, que l'on trouve aussi très-bien traité dans les *Commentaires sur les Institutions* de Boerhaave, § 694, et dans les notes de Haller, *ibid.*, où se trouvent cités tous les auteurs qui ont écrit et rapporté des observations sur les effets attribués à l'*imagination* des femmes enceintes.

IMITATION, s. f. (*Gram. et Philosoph.*), c'est la représentation artificielle d'un objet. La nature aveugle n'imite point; c'est l'art qui imite. Si l'art imite par des voix articulées, l'*imitation* s'appelle *discours*, et le discours est oratoire ou poétique. S'il imite par des sons, l'*imitation* s'appelle *musique*. S'il imite par des couleurs, l'*imitation* s'appelle *peinture*. S'il imite avec le bois, la pierre, le marbre, ou quelque autre matière semblable, l'*imitation* s'appelle *sculpture*.

La nature est toujours vraie ; l'art ne risquera donc d'être faux dans son *imitation* que quand il s'écartera de la nature, ou par caprice ou par l'impossibilité d'en approcher d'assez près. L'art de l'*imitation* en quelque genre que ce soit, a son enfance, son état de perfection et son moment de décadence. Ceux qui ont créé l'art n'ont eu de modèle que la nature. Ceux qui l'ont perfectionné n'ont été, à les juger à la rigueur, que les imitateurs des premiers ; ce qui ne leur a point ôté le titre d'hommes de génie, parce que nous apprécions moins le mérite des ouvrages par la première invention et la difficulté des obstacles surmontés, que par le degré de perfection et l'effet. Il y a dans la nature des objets qui nous affectent plus que d'autres ; ainsi, quoique l'*imitation* des premiers soit peut-être plus facile que l'*imitation* des seconds, elle nous intéressera davantage. Le jugement de l'homme de goût et celui de l'artiste sont bien différents. C'est la difficulté de rendre certains effets de la nature, qui tiendra l'artiste suspendu en admiration. L'homme de goût ne connaît guère ce mérite de l'*imitation*; il tient trop au technique qu'il ignore : ce sont des qualités dont la connaissance est plus générale et plus commune qui fixeront ses regards. L'*imitation* est rigoureuse ou libre ; celui qui imite

rigoureusement la nature en est l'historien. Celui qui la compose l'exagère, l'affaiblit, l'embellit, en dispose à son gré, en est le poëte. On est historien ou copiste dans tous les genres d'*imitation*. On est poëte de quelque manière qu'on peigne ou qu'on imite. Quand Horace disait aux imitateurs, *ô imitatores, servum pecus!* il ne s'adressait ni à ceux qui se proposaient la nature pour modèle, ni à ceux qui, marchant sur les traces des hommes de génie qui les avaient précédés, cherchaient à étendre la carrière. Celui qui invente un genre d'*imitation* est un homme de génie; celui qui perfectionne un genre d'*imitation* inventé, ou qui y excelle, est aussi un homme de génie.

IMMATÉRIALISME ou SPIRITUALITÉ (*Métaphys.*). L'*immatérialisme* est l'opinion de ceux qui admettent dans la nature deux substances essentiellement différentes: l'une qu'ils appellent *matière*, et l'autre qu'ils appellent *esprit*. Il paraît certain que les Anciens n'ont eu aucune teinture de la spiritualité. Ils croyaient, de concert, que tous les êtres participaient à la même substance; mais que les uns étaient matériels seulement, et les autres matériels et corporels. Dieu, les anges et les génies, disent Porphyre et Jamblique, sont faits de la matière; mais ils n'ont aucun rapport avec ce qui est corporel. Encore aujourd'hui à la Chine, où les principaux dogmes de l'ancienne philosophie se sont conservés, on ne connaît point de substance spirituelle et on regarde la mort comme la séparation de la partie aérienne de l'homme de sa partie terrestre. La première s'élève en haut, et la seconde retourne en bas.

Quelques modernes soupçonnent que, puisque Anaxagoras a admis un esprit dans la formation de l'univers, il a connu la spiritualité et n'a point admis un Dieu corporel, ainsi qu'ont fait presque tous les autres philosophes. Mais ils se trompent étrangement; car, par le mot d'*esprit*, les Grecs et les Romains ont également entendu nne matière subtile, ignée, extrêmement déliée, qui était intelligente à la vérité, mais qui avait une étendue réelle et des parties differentes. Et en effet, comment veulent-ils qu'on croie que les philosophes grecs avaient une idée d'une substance toute spirituelle, lorsqu'il est clair que tous les premiers Pères de l'Église ont fait Dieu corporel, que leur doctrine a été perpétuée dans l'Église grecque jusque dans ces derniers siècles, et qu'elle n'a été quittée par les Romains que vers le temps de saint Augustin?

Pour juger sainement dans quel sens on doit prendre le terme d'*esprit* dans les ouvrages des Anciens, et pour décider de sa véritable signification, il faut d'abord faire attention dans quelle occasion il s'en faut servir, et à quel usage ils l'ont employé. Ils en usaient si peu pour exprimer l'idée que nous avons d'un être purement intellectuel, que ceux qui n'ont reconnu aucune divinité, ou du moins qui n'en admettaient que pour tromper le peuple, s'en servaient très-souvent, Le mot d'*esprit* se trouve très-souvent dans Lucrèce pour celui d'*âme*; celui d'*intelligence* est employé au même usage; Virgile s'en sert pour signifier l'âme du monde, ou la matière subtile et intelligente qui, répandue dans toutes ses parties, le gouverne et le vivifie[1]. Ce système était, en partie, celui des anciens Pythagoriciens; les stoïciens, qui n'étaient proprement que des cyniques réformés, l'avaient perfectionné; ils donnaient le nom de *Dieu* à cette âme; ils la regardaient comme intelligente, l'appelaient *esprit intellectuel;* cependant avaient-ils une idée d'une substance toute spirituelle? Pas davantage que Spinosa, ou du moins guère plus. Ils croyaient, dit le P. Mourgues dans son plan théologique du pythagorisme, avoir beaucoup fait d'avoir choisi le corps le plus subtil (le feu), pour en composer l'intelligence ou l'esprit du monde comme on peut le voir dans Plutarque. Il faut entendre leur langage; car, dans le nôtre, ce qui est esprit n'est pas corps; et dans le leur, au contraire, on prouverait qu'une chose était corps parce qu'elle était esprit... Je suis obligé de faire cette observation sans laquelle ceux qui liraient, avec des yeux modernes, cette définition du dieu des stoïciens dans Plutarque: *Dieu est un esprit intellectuel et igné, qui, n'ayant point de forme, peut se changer en telle chose qu'il veut, et ressembler à tous les êtres*, croiraient que ces termes, d'*esprit intellectuel*, détermineraient la signification du terme suivant à un feu purement métaphorique.

Ceux qui voudraient ne pas s'en tenir à l'opinion d'un savant moderne, ne refuseront peut-être pas de se soumettre à l'autorité d'un ancien auteur qui devait bien connaître le sentiment des anciens philosophes, puisqu'il a fait un traité de leur opinion,

1. Spiritus intus alit; totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
Æneid., lib. VI, v. 726-27. (Br.)

qui, quoique extrêmement précis, ne laisse pas d'être fort clair. C'est de Plutarque dont je veux parler. Il dit en termes exprès que l'esprit n'est qu'une matière subtile, et il parle comme disant une chose connue et avouée de tous les philosophes. « Notre âme, dit-il, qui est air, nous tient en vie; aussi l'esprit et l'air contiennent en être tout le moude; car l'esprit et l'air sont deux noms qui signifient la même chose. » Je ne pense pas qu'on puisse rien demander de plus fort et de plus clair en même temps. Dira-t-on que Plutarque ne connaissait point la valeur des termes grecs, et que les modernes, qui vivent aujourd'hui, en ont une plus grande connaissance que lui? On peut bien avancer une pareille absurdité; mais où trouvera-t-elle la moindre croyance?

Platon a été, de tous les philosophes anciens, celui qui paraît le plus avoir eu l'idée de la véritable spiritualité; cependant, lorsqu'on examine avec un peu d'attention la suite et l'enchaînement de ses opinions, on voit clairement que, par le terme d'*esprit*, il n'entendait qu'une matière ignée, subtile et intelligente; sans cela, comment eût-il pu dire que Dieu avait poussé hors de son sein une matière dont il avait formé l'univers ? Est-ce que, dans le sein d'un esprit, on peut placer de la matière? Y a-t-il de l'étendue dans une substance toute spirituelle? Platon avait emprunté cette idée de Timée de Locre qui dit que Dieu, voulant tirer hors de son sein un fils très-beau, produisit le monde qui sera éternel, parce qu'il n'est pas d'un bon père de donner la mort à son enfant. Il est bon de remarquer ici que Platon, ainsi que Timée de Locre son guide et son modèle, ayant également admis la co-éternité de la matière avec Dieu, il fallait que, de tout temps, la matière eût subsisté dans la substance spirituelle, et y eût été enveloppée. N'est-ce pas là donner l'idée d'une matière subtile, d'un principe délié qui conserve dans lui le germe matériel de l'univers?

Mais, dira-t-on, Cicéron, en examinant les différents systèmes des philosophes sur l'existence de Dieu, rejette celui de Platon comme inintelligible, parce qu'il fait spirituel le souverain être : *Quod Plato sine corpore Deum esse censet, id quale esse possit intelligi non potest*. A cela je réponds qu'on ne peut aucunement inférer de ce passage, que Cicéron ou Velleïus, qu'il fait parler, ait pensé que Platon avait voulu admettre une

divinité sans étendue, impassible, absolument incorporelle, enfin spirituelle, ainsi que nous le croyons aujourd'hui. Mais il trouvait étrange qu'il n'eût point donné un corps et une forme déterminée à l'esprit, c'est-à dire à l'intelligence composée d'une matière subtile qu'il admettait pour ce Dieu suprême; car toutes les sectes qui reconnaissent des dieux leur donnaient des corps. Les stoïciens qui s'expliquaient de la manière la plus noble sur l'essence subtile de leur dieu, l'enfermaient pourtant dans le monde qui lui servait de corps. C'est cette privation d'un corps matériel et grossier, qui fait dire à Velleïus que, si ce dieu de Platon est incorporel, il doit n'avoir aucun sentiment, et n'être susceptible ni de prudence ni de volupté. Tous les philosophes anciens, excepté les Platoniciens, ne pensaient point qu'un esprit hors du corps pût ressentir ni plaisir ni douleur; ainsi il était naturel que Velleïus regardât le dieu de Platon incorporel, c'est-à-dire uniquement composé de la matière subtile qui faisait l'essence des esprits, comme un dieu incapable de plaisir, de prudence, enfin de sensation.

Si vous doutez encore du matérialisme de Platon, lisez ce qu'en dit M. Bayle dans le premier tome de la continuation de ses pensées diverses, fondé sur un passage d'un auteur moderne, qui a expliqué et dévoilé le platonisme. Voici le passage que cite M. Bayle : « Le premier dieu, selon Platon, est le dieu suprême à qui les deux autres doivent honneur et obéissance, d'autant qu'il est leur père et leur créateur. Le second est le dieu visible, le ministre du dieu invisible et le créateur du monde. Le troisième se nomme le *monde*, ou l'*âme* qui anime le monde, à qui quelques-uns donnent le nom de *démon*. Pour revenir au second qu'il nommait aussi le *verbe*, l'entendement ou la raison, il concevait deux sortes de verbes, l'un qui a résidé de toute éternité en Dieu, par lequel Dieu renferme de toute éternité dans son sein toutes sortes de vertus, faisant tout avec sagesse, avec puissance et avec bonté; car étant infiniment parfait, il a dans ce verbe interne toutes les idées et toutes les formes des êtres créés. L'autre verbe, qui est le verbe externe et proféré, n'est autre chose, selon lui, que cette substance que Dieu poussa hors de son sein, ou qu'il engendra pour en former l'univers. C'est dans cette vue que le Mercure Trismégiste a dit que le monde est consubstantiel à Dieu. » Voici maintenant la conséquence qu'en tire M. Bayle :

« Avez-vous jamais rien lu de plus monstrueux? Ne voilà-t-il pas le monde formé d'une substance que Dieu poussa hors de son sein? ne le voilà-t-il pas l'un des trois dieux, et ne faut-il pas les subdiviser en autant de dieux qu'il y a de parties dans l'univers diversement animées? N'avez-vous point là toutes les horreurs, toutes les monstruosités de l'âme du monde? Plus de guerres entre les dieux que dans les écrits des poëtes? les dieux auteurs de tous les péchés des hommes? les dieux qui punissent et qui commettent les mêmes crimes qu'ils ordonnent de ne point faire? »

Enfin, pour conclure par un argument tranchant et décisif, c'est une chose avancée de tout le monde, que Platon et presque tous les philosophes de l'antiquité ont soutenu que l'âme n'était qu'une partie séparée du tout; que Dieu était ce tout, et que l'âme devait enfin s'y réunir par voie de réfusion. Or il est évident qu'un tel sentiment emporte nécessairement avec lui le matérialisme. L'esprit tel que nous l'admettons n'est pas sans doute composé de parties qui puissent se détacher les unes des autres; c'est là ce caractère propre et distinctif de la matière.

Comme l'ancienne philosophie confondait la *spiritualité* et la *matérialité*, ne mettant entre elles d'autre différence que celle qu'on met d'ordinaire entre les modifications d'une même substance, croyant de plus que ce qui est matériel peut devenir insensiblement spirituel, et le devient en effet, les Pères des premiers siècles de l'Église se livrèrent à ce système; car il est indispensable d'en avoir un quand on écrit pour le public. Les questions qui roulent sur l'essence de l'esprit sont si déliées, si abstraites, les idées en échappent avec tant de légèreté, l'imagination y est si contrainte, l'attention si tôt épuisée, que rien n'est si facile, et dès-là si pardonnable que de s'y méprendre. Quiconque n'y saisit pas d'abord certains principes, est hors de route; il marche sans rien trouver, ou ne rencontre que l'erreur : ce n'est pourtant pas tout à fait à la peine de découvrir ces principes, la plupart simples et naturels, qu'il faut attribuer les mécomptes philosophiques de quelques-uns de nos premiers écrivains; c'est à leur déférence trop soumise pour les systèmes reçus. Si le succès n'est presque dans tout que le prix d'une sage audace, on peut dire que c'est dans la philosophie principalement qu'il faut oser; mais ce courage de raison qui

se cherche une voie même où il ne voit point de trace, était un art d'inventer ignoré de nos pères ; appliqués seulement à maintenir dans sa pureté ce dogme de la foi, tout le reste ne leur semblait qu'une spéculation plus curieuse que nécessaire. Soigneux tout au plus d'arriver jusqu'où les autres avaient été, la plupart très-capables d'aller plus loin, ne sentirent pas assez les ressources que leur offrait la beauté de leur génie.

Origène, ce savant si respectable, et consulté de toutes parts, n'entendait par *esprit* qu'une matière subtile, et un air extrêmement léger. C'est le sens qu'il donne au mot ἀσωμάτον, qui est l'incorporel des Grecs. Il dit encore que tout esprit, selon la notion propre et simple de ce terme, est un corps. Par cette définition il doit nécessairement avoir cru que Dieu, les anges et les âmes étaient corporels : aussi l'a-t-il cru de même, et le savant M. Huet rapporte tous les reproches qu'Origène a reçus à ce sujet, il tâche de le justifier contre une partie ; mais enfin il convient qu'il est certain que cet ancien docteur a avoué qu'il ne paraissait point dans l'Écriture quelle était l'essence de la Divinité. Le même M. Huet convient encore qu'il a cru que les anges et les âmes étaient composés d'une matière plus subtile qu'il appelait *spirituelle*, eu égard à celle qui compose les corps. Il s'ensuit donc nécessairement qu'il a aussi admis une essence subtile dans la divinité ; car il dit en termes exprès, que la nature des âmes est la même que celle de Dieu. Or, si l'âme humaine est corporelle, Dieu doit donc l'être. Le savant M. Huet a rapporté avec soin quelques endroits des ouvrages d'Origène, qui paraissent opposés à ceux qui le condamnent ; mais les termes dont se sert Origène sont si précis, et la façon dont parle le savant prélat est si faible, qu'on connaît aisément que la seule qualité de commentateur lui met des armes à la main pour défendre son original. Saint Jérôme et les autres critiques d'Origène ont soutenu qu'il n'avait pas été plus éclairé sur la *spiritualité* de Dieu, que sur celle des âmes et des anges.

Tertullien s'est expliqué encore plus clairement qu'Origène sur la corporéité de Dieu, qu'il appelle cependant *spirituel* dans le sens dont on se servait de ce mot chez les Anciens. « Qui peut nier, dit-il, que Dieu ne soit corps, bien qu'il soit esprit? tout esprit est corps, et a une forme et a une figure qui lui est

propre. » *Quis autem negabit Deum esse corpus, etsi Deus spiritus? spiritus etiam corpus sui generis in sua effigie.* Un livre entier nous reste de sa main, où il établit ce qu'il pense de l'âme; et ce qu'il y a de singulier, c'est que l'auteur y est clair, sans mélange de ténèbres, lui qu'on accuse d'être confus ailleurs, presque sans mélange de clarté. C'est là qu'il renferme les anges dans ce qu'il nomme la *catégorie de l'étendue.* Il y place Dieu même, et à plus forte raison y comprend-il l'âme de l'homme, qu'il soutient corporelle.

Ce sentiment de Tertullien ne prenait pourtant pas sa source, comme celui des autres, dans l'opinion dominante; il estimait trop peu les philosophes, et Platon lui-même, dont il disait librement qu'il avait fourni la matière de toutes les hérésies. Il se trompait ici par excès de religion, s'il était permis de s'exprimer de la sorte ; parce qu'une femme pieuse rapportait que dans un moment d'extase, une âme s'était montrée à elle, revêtue des qualités sensibles, lumineuse, colorée, palpable, qui plus est, d'une figure extérieurement humaine, il crut devoir la maintenir corporelle, dans la crainte de blesser la foi; circonspection dont on peut louer le motif, mais impardonnable en tant que philosophe. Ce n'est pas qu'il ne dise quelquefois que l'âme est un esprit; mais qu'en conclure, sinon que cette expression n'emporte point dans le langage des Anciens ce qu'elle signifie dans le nôtre? Par le mot *esprit,* nous concevons une intelligence pure, indivisible, simple ; eux n'entendaient qu'une substance plus déliée, plus agile, plus pénétrante que les corps exposés à la perception des sens.

Je sais que dans les écoles on justifie Tertullien, du moins par rapport à la *spiritualité* de Dieu. Ils veulent que cet ancien docteur regarde les termes de *substances* et de *corps* comme synonymes ; ainsi lorsqu'on dit, *qui peut nier que Dieu ne soit corps?* c'est comme si l'on disait, *qui peut nier que Dieu ne soit une substance?* Quant aux mots de *spirituel* et d'*incorporel,* ils ont chez Tertullien, selon les scholastiques, un sens très-opposé. L'*incorporel* signifie *néant,* le vide, la privation de toute substance; le *spirituel* au contraire désigne une substance, qui n'est point matérielle. Ainsi lorsque Tertullien dit, que tout esprit est corps, il faut l'entendre en ce sens, que tout esprit est une substance.

C'est par ces distinctions que les scholastiques prétendent réfuter les reproches que saint Augustin a faits à Tertullien d'avoir cru que Dieu était corporel; il est assez singulier qu'ils se soient figuré que Tertullien ne connaissait pas la valeur des termes latins, et qu'il exprimait le mot de *substance* par celui de *corps*, et celui de *néant* par celui d'*incorporel*. Est-ce que tous les auteurs grecs et latins n'avaient pas fixé dans leurs écrits la véritable signification de ces termes? Cette peine qu'on se donne pour justifier Tertullien est aussi infructueuse que celle qu'ont prise certains platoniciens modernes, dans le dessein de prouver que Platon avait cru la création de la matière. Le savant Fabricius a dit, en parlant d'eux, qu'ils avaient entrepris de blanchir un more.

Saint Justin n'a pas eu des idées plus pures de la parfaite *spiritualité* qu'Origène et Tertullien. Il a dit en termes exprès, que les anges étaient corporels; que le crime de ceux qui avaient péché, était de s'être laissé séduire par l'amour des femmes, et de les avoir connues charnellement. Certainement, je ne crois pas que personne s'avise de vouloir spiritualiser les anges de saint Justin, il leur fait faire des preuves trop fortes de leur corporéité. Quant à la nature de Dieu, ce Père ne l'a pas mieux connue que celle des autres êtres spirituels. « Toute la substance, dit-il, qui ne peut être soumise à aucune autre à cause de sa légèreté, a cependant un corps qui constitue son essence. Si nous appelons Dieu *incorporel*, ce n'est pas qu'il le soit; mais c'est parce que nous sommes accoutumés d'approprier certains noms à certaines choses, à désigner, le plus respectueusement qu'il nous est possible, les attributs de la Divinité. Ainsi, parce que l'essence de Dieu ne peut être aperçue, et ne nous est point sensible, nous l'appelons *incorporel*. »

Tatien, philosophe chrétien, dont les ouvrages sont imprimés à la suite de ceux de saint Justin, parle dans ces termes de la *spiritualité* des anges et des démons : « Ils ont des corps qui ne sont point de chair, mais d'une matière spirituelle, dont la nature est la même que celle du feu et de l'air. Ces corps spirituels ne peuvent être aperçus que par ceux à qui Dieu en accorde le pouvoir, et qui sont éclairés par son esprit. » On peut juger par cet échantillon des idées que Tatien a eues de la véritable *spiritualité*.

Saint Clément d'Alexandrie a dit en termes formels que ieu était corporel. Après cela, il est inutile de rapporter s'il royait les âmes corporelles; on le sent bien sans doute. Quant ux anges, il leur faisait prendre les mêmes plaisirs que saint ustin; plaisirs où le corps est autant nécessaire que l'âme.

Lactance croyait l'âme corporelle. Après avoir examiné toutes es opinions des philosophes sur la matière dont l'essence de âme est composée, et les avoir toutes regardées comme incer-aines, il dit qu'elles ont toutes cependant quelque chose de éritable, notre âme ou le principe de notre vie étant dans le ang, dans la chaleur et dans l'esprit; mais qu'il est impossible e pouvoir exprimer la nature qui résulte de ce mélange, parce u'il est plus facile d'en voir les opérations que de la définir. e même auteur ayant établi par ces principes la corporéité de âme, dit qu'elle est quelque chose de semblable à Dieu. Il rend ar conséquent Dieu matériel, sans s'en apercevoir, et sans onnaître son erreur; car selon les idées de son siècle, quoique e fût celui de Constantin, un esprit était un corps composé de atière subtile. Ainsi, disant que l'âme était corps, et cepen-ant quelque chose de semblable à Dieu, il ne croyait pas égrader davantage la nature divine et la *spiritualité*, que rsque nous assurons aujourd'hui que l'âme, étant spirituelle, st d'une nature semblable à celle de Dieu.

Arnobe n'est pas moins précis ni moins formel sur la corpo-éité spirituelle que Lactance. On pourrait lui joindre saint Hilaire, qui dans la suite pensa que l'âme était étendue; saint Grégoire de Nazianze, qui disait qu'on ne pouvait concevoir un sprit, sans concevoir du mouvement et de la diffusion; saint Grégoire de Nysse, qui parlait d'une sorte de transmigration nconcevable sans matérialité; saint Ambroise, qui divisait l'âme en deux parties, division qui la dépouillait de son essence n la privant de sa simplicité; Cassien, qui pensait et s'expli-quait presque de même; et enfin Jean de Thessalonique, qui au septième concile avance, comme un article de tradition attestée par saint Athanase, par saint Basile et par saint Méthode, que ni les anges, ni les démons, ni les âmes humaines, ne sont dégagés de la matière. Déjà néanmoins de grands personnages avaient enseigné dans l'Église une philosophie plus correcte; mais l'ancien préjugé se conservait apparemment dans quelques

esprits, et se montrait encore une fois pour ne plus reparaître.

Les Grecs modernes ont été à peu près dans les mêmes idées que les anciens. Ce sentiment est appuyé de l'autorité de M. de Beausobre, l'un des plus savants hommes qu'il y ait eu en Europe. Voici comme il parle dans son histoire de Manichée et du Manichéisme : « Quand je considère, dit-il, la manière dont ils expliquent l'union des deux natures en Jésus-Christ, je ne puis m'empêcher d'en conclure qu'ils ont cru la nature divine incorporelle. *L'incarnation*, disent-ils, *est un parfait mélange des deux natures : la nature spirituelle et subtile pénètre la nature matérielle et corporelle jusqu'à ce qu'elle soit répandue dans toute cette nature, et mêlée tout entière avec elle, en sorte qu'il n'y ait aucun lieu de la nature matérielle qui soit vide de la nature spirituelle.* Pour moi, qui connais Dieu comme un esprit, je connais aussi l'incarnation comme un acte constant et irrévocable de la volonté du fils de Dieu, qui veut s'unir la nature humaine, et lui communiquer toutes les perfections qu'une nature créée est capable de recevoir. Cette explication du mystère de l'Incarnation est raisonnable; mais, si je l'ose dire, ou celle des Grecs n'est qu'un amas de fausses idées et de termes qui ne signifient rien, ou ils ont connu la nature divine comme une matière subtile. »

Le grand homme que je viens de citer va nous prouver que dans le XIVe siècle, il fallait, selon le principe des Grecs, qu'ils crussent encore que l'essence de Dieu était une lumière sublime incorporelle dans le sens des anciens Pères, c'est-à-dire étendue, ayant des parties diffuses; enfin telle que les philosophes grecs concevaient la matière subtile, qu'ils nommaient *incorporelle*. Il rapporte qu'il s'éleva dans le XIVe siècle une vive contestation sur une question beaucoup plus curieuse qu'utile : c'est de savoir si la lumière qui éclata sur la personne de Jésus-Christ lorsqu'il fut transfiguré, était une lumière créée ou incréée. Grégoire Palamas, fameux moine du mont Athos, soutenait qu'elle était increéée, et Barlaam défendait le contraire. Cela donna lieu à la convocation d'un concile tenu à Constantinople sous Andronic le jeune. Barlaam fut condamné, et il fut décidé que la lumière qui parut sur le Tabor était la gloire de la divinité de Jésus-Christ, sa lumière propre, celle

qui émane de l'essence divine, ou plutôt celle qui est une seule et même chose avec cette essence, et non une autre. Voyons actuellement les réflexions de M. de Beausobre. « Il y a des corps, dit-il, que leur éloignement ou leur petitesse rendent invisibles ; mais il n'y a rien de visible qui ne soit corps, et les Valentiniens avaient raison de dire que tout ce qui est visible est corporel et figuré. Il faut aussi que le concile de Constantinople qui décida conformément à l'opinion de Palamas, et sur l'autorité d'un grand nombre de Pères, qu'il émane de l'essence divine une lumière increéée, laquelle est comme son vêtement, et qui parut en Jésus-Christ dans sa transfiguration ; il faut, dis-je, ou que ce concile ait cru que la divinité est un corps lumineux, ou qu'il ait établi deux opinions contradictoires, car il est absolument impossible qu'il émane d'un esprit une « lumière visible, et par conséquent corporelle ».

Je crois qu'on peut fixer dans le siècle de saint Augustin la connaissance de la pure *spiritualité*. Je penserais assez volontiers que les hérétiques qu'on avait à combattre dans ce temps-là, et qui admettaient deux principes, un bon et l'autre mauvais, qu'ils faisaient également matériels, quoiqu'ils donnassent au bon principe, c'est-à-dire à Dieu, le nom de *lumière incorporelle*, ne contribuèrent pas peu au développement des véritables notions sur la nature de Dieu. Pour les combattre avec plus d'avantage, on sentit qu'il conviendrait de leur opposer l'existence d'une divinité purement spirituelle. On examina s'il était possible que son essence pût être incorporelle dans le sens que nous entendons ce mot ; on trouva bientôt qu'il était impossible qu'elle en pût avoir une autre ; alors on condamna ceux qui avaient parlé différemment. On avoua pourtant que l'opinion qui donnait un corps à Dieu n'avait point été regardée comme hérétique.

Quoique la pure *spiritualité* de Dieu fût connue dans l'Église quelque temps avant la conversion de saint Augustin, comme il paraît par les ouvrages de saint Jérôme, qui reproche à Origène d'avoir fait Dieu corporel ; cependant cette vérité rencontrait encore bien des difficultés à vaincre dans l'esprit des plus savants théologiens. Saint Augustin nous apprend qu'il n'avait été retenu si longtemps dans le manichéisme que par la peine qu'il avait à comprendre la pure *spiritualité* de Dieu.

C'était là, dit-il, *la seule presque insurmontable cause de mon erreur.* Ceux qui ont médité sur la question qui embarrassait saint Augustin, ne seront pas surpris des difficultés qui pouvaient l'arrêter. Ils savent que malgré la nécessité qu'il y a d'admettre un Dieu purement spirituel, on ne peut jamais concilier parfaitement un nombre d'idées qui paraissent bien contradictoires. Est-il rien de plus abstrait et de plus difficile à comprendre qu'une substance réelle qui est partout, et qui n'est dans aucun espace ; qui est tout entière dans des parties qui sont à une distance infinie les unes des autres, et cependant parfaitement unique? Est-ce une chose enfin bien aisée à comprendre qu'une substance qui est tout entière dans chaque point de l'immensité de l'espace, et qui néanmoins n'est pas aussi infinie en nombre que le sont les points de l'espace dans lesquels elle est tout entière? Saint Augustin est bien excusable d'avoir été arrêté par ces difficultés, surtout dans un temps où la doctrine de la pure *spiritualité* de Dieu ne faisait, pour ainsi dire, qu'éclore. Ce fut lui-même qui dans les suites la porta à un point bien plus parfait; cependant il ne put la perfectionner alors sur l'essence de Dieu, il raisonna toujours en parfait matérialiste sur les substances spirituelles. Il donna des corps aux anges et aux démons ; il supposa trois ou quatre différentes matières spirituelles, c'est-à-dire subtiles. Il composa de l'une, l'essence des substances célestes ; de l'autre, qu'il disait être comme un air épais, il fit celle des démons. L'âme humaine était aussi formée d'une matière qui lui était affectée et particulière.

On voit combien les idées de la pure *spiritualité* des substances immatérielles étaient encore confuses dans le temps de saint Augustin. Quant à celles que ce Père avait de la nature de l'âme, pour montrer évidemment combien elles étaient obscures et inintelligibles, il ne faut que consulter ce qu'il dit sur l'ouvrage qu'il avait écrit au sujet de son immortalité. Il avoue qu'il n'a paru dans le monde que malgré son consentement, et qu'il est si obscur, si confus, qu'à peine entend-il lui-même, lorsqu'il le lit, ce qu'il a voulu dire.

Il semble que quelque temps après saint Augustin, loin que la connaissance de la pure *spiritualité* se perfectionnât, elle fut peu à peu obscurcie. La philosophie d'Aristote, qui ne devint

vogue dans le XII[e] siècle, fit presque retomber les théologiens dans l'opinion d'Origène et de Tertullien. Il est vrai qu'ils nièrent formellement que dans l'essence spirituelle il se trouvât rien de corporel, rien de subtil, rien enfin qui appartînt au corps; mais d'un autre côté ils détruisaient tout ce qu'ils supposaient, en donnant une étendue aux esprits; infinie à Dieu, et finie aux anges et aux âmes. Ils prétendaient que les substances spirituelles occupaient et remplissaient un lieu fixe et détèrminé : or ces opinions sont directement contraires aux saines idées de la *spiritualité*. Ainsi, l'on peut dire que jusqu'aux cartésiens, les lumières que saint Augustin avait données sur la pure incorporéité de Dieu étaient diminuées de beaucoup. Les théologiens condamnaient Origène et Tertullien; et, dans le fond, ils étaient beaucoup plus proches du sentiment de ces anciens que de celui de saint Augustin. Écoutons sur cela raisonner M. Bayle *à l'article de* SIMONIDE de son *Dictionnaire historique et critique :* « Jusqu'à M. Descartes, tous nos docteurs, soit théologiens, soit philosophes, avaient donné une étendue aux esprits, infinie à Dieu, finie aux anges et aux âmes raisonnables. Il est vrai qu'ils soutenaient que cette étendue n'est point matérielle, ni composée de parties, et que les esprits sont tout entiers dans chaque partie de l'espace qu'ils occupent : *toti in toto, et toti in singulis partibus*. De là sont sorties les trois espèces de présence locale, *ubi circumscriptivum, ubi definitivum, ubi repletivum;* la première pour les corps, la seconde pour les esprits créés, et la troisième pour Dieu. Les cartésiens ont renversé tous ces dogmes; ils disent que les esprits n'ont aucune sorte d'étendue, ni de présence locale; mais on rejette leur sentiment comme très-absurde. Disons donc qu'encore aujourd'hui presque tous nos philosophes et tous nos théologiens enseignent, conformément aux idées populaires, que la substance de Dieu est répandue dans des espaces infinis. Or, il est certain que c'est ruiner d'un côté ce que l'on avait bâti de l'autre. C'est redonner en effet à Dieu la matérialité qu'on lui avait ôtée. Vous dites qu'il est un esprit, voilà qui est bien; c'est lui donner une nature différente de la matière. Mais en même temps vous dites que sa substance est répandue partout; vous dites donc qu'elle est étendue? Or nous n'avons point d'idées de deux sortes

d'étendue : nous concevons clairement que toute étendue, quelle qu'elle soit, a des parties distinctes, impénétrables, inséparables les unes des autres. C'est un monstre que de prétendre que l'âme soit toute dans le cerveau et toute dans le cœur. On ne conçoit point que l'étendue divine et l'étendue de la matière puissent être au même lieu, ce serait une véritable pénétration de dimensions que notre raison ne conçoit pas. Outre cela les choses qui sont pénétrées avec une troisième, sont pénétrées entre elles, et ainsi le ciel et le globe de la terre sont pénétrés entre eux; car ils seraient pénétrés avec la substance divine, qui, selon vous, n'a point de parties; d'où il résulte que le soleil est pénétré avec le même être que la terre. En un mot, si la matière n'est matière que parce qu'elle est étendue, il s'ensuit que toute étendue est matière : l'on vous défie de marquer aucun attribut différent de l'étendue par lequel la matière soit matière. L'impénétrabilité des corps ne peut venir que de l'étendue, nous n'en saurions concevoir que ce fondement; et ainsi vous devez dire que si les esprits étaient étendus, ils seraient impénétrables; ils ne seraient donc point différents des corps par la pénétrabilité. Après tout, selon le dogme ordinaire, l'étendue divine n'est ni plus ni moins ou impénétrable ou pénétrable que celle du corps. Ses parties, appelez-les *virtuelles*, tant qu'il vous plaira, ses parties, dis-je, ne peuvent point être pénétrées les unes avec les autres; mais elles peuvent l'être avec les parties de la matière. N'est-ce pas ce que vous dites de celles de la matière; elles ne peuvent pas se pénétrer les unes les autres, mais elles peuvent pénétrer les parties virtuelles de l'étendue divine. Si vous consultez exactement le sens commun, vous concevrez que lorsque deux étendues sont pénétrativement au même lieu, l'une est aussi pénétrable que l'autre. On ne peut donc point dire que l'étendue de la matière diffère d'aucune autre sorte d'étendue par l'impénétrabilité : il est donc certain que toute étendue est aussi matière; et par conséquent vous n'ôtez à Dieu que le nom de corps, et vous lui en laissez toute la réalité lorsque vous dites qu'il est étendu. » Consultez l'article de l'Ame[1], où l'on prouve, à la faveur de la raison et de quelques

1. Dans l'*Encyclopédie*. Cet article est attribué à l'abbé Yvon. (Br.)

étincelles de bonne philosophie, qu'outre les substances matérielles, il faut encore admettre des substances purement spirituelles et réellement distinctes des premières. Il est vrai que nous ignorons ce que sont au fond ces deux sortes de substances, comment elles viennent se joindre l'une à l'autre, si leurs propriétés se réduisent au petit nombre de celles que nous connaissons. C'est ce qu'il est impossible de décider; et d'autant plus impossible, que nous ignorons absolument en quoi consiste l'essence de la matière, et ce que les corps sont en eux-mêmes. Les modernes, il est vrai, ont fait sur cela quelques pas de plus que les Anciens; mais qu'il leur en reste encore à faire!

IMMOBILE, adj. (*Gram.*), qui ne se meut point; il se dit au simple et au figuré. La frayeur le saisit, il reste *immobile.* L'*immobilité* de l'apathie stoïcienne n'était qu'apparente. Le philosophe souffrait comme un autre homme, mais il gardait, malgré la douleur, le maintien ferme et tranquille d'un homme qui ne souffre pas. Le stoïcisme pratique caractérisait donc des âmes d'une trempe bien extraordinaire! Qu'est-ce qui pourrait émouvoir un homme, dont les plus violentes tortures n'ébranlent pas l'*immobilité ?* Que serait-ce qu'une société d'hommes aussi maîtres d'eux-mêmes? Nous ressemblons à ce duvet que l'haleine de l'air détache des plantes, et fait voltiger dans l'espace à son gré, sans qu'on puisse deviner ce qu'il va devenir, quelle route il suivra, où il pourra se fixer ; si un rien l'arrête, un rien le sépare et l'emporte. Un stoïcien est un rocher qui demeure *immobile* à l'endroit où la nature l'a placé; ni le trouble de l'air, ni le mouvement des eaux, ni la secousse de la terre, ne l'ébranleront point.

IMMONDE, adj. (*Gram.*), expression inventée par le préjugé, qui attache des idées de pureté ou d'impureté à des êtres qui tous également sortis des mains de la nature, cherchent leur bien-être, et suivent la grande loi de l'intérêt, sans qu'on puisse raisonnablement les en blâmer. Le pourceau est pour le Juif un animal *immonde,* le Juif est presque pour le chrétien un animal *immonde,* Moïse avait distingué les animaux en animaux purs, et en animaux *immondes.* Les hommes religieux appellent le diable, l'esprit *immonde.*

IMMORTALITÉ (*Gram. et Morale.*). C'est cette espèce de vie

que nous acquérons dans la mémoire des hommes ; ce sentiment qui nous porte quelquefois aux plus grandes actions, est la marque la plus forte du prix que nous attachons à l'estime de nos semblables. Nous entendons en nous-mêmes l'éloge qu'ils feront un jour de nous, et nous nous immolons. Nous sacrifions notre vie, nous cessons d'exister réellement pour vivre en leur souvenir; si l'*immortalité* considérée sous cet aspect est une chimère, c'est la chimère des grandes âmes. Ces âmes qui prisent tant l'*immortalité* doivent priser en même proportion les talents, sans lesquels elles se la promettraient en vain, la peinture, la sculpture, l'architecture, l'histoire et la poésie. Il y eut des rois avant Agamemnon, mais ils sont tombés dans la mer de l'oubli, parce qu'ils n'ont point eu un poëte sacré qui les ait *immortalisés:* la tradition altère la vérité des faits, et les rend fabuleux. Les noms passent avec les empires, sans la voix du poëte et de l'historien qui traverse l'intervalle des temps et des lieux, et qui les apprend à tous les siècles et à tous les peuples. Les grands hommes ne sont *immortalisés* que par l'homme de lettres qui pourrait s'*immortaliser* sans eux. Au défaut d'actions célèbres, il chanterait les transactions de la nature et le repos des dieux, et il serait entendu dans l'avenir. Celui donc qui méprisera l'homme de lettres, méprisera aussi le jugement de la postérité et s'élèvera rarement à quelque chose qui mérite de lui être transmis.

Mais, y a-t-il en effet des hommes en qui le sentiment de l'*immortalité* soit totalement éteint, et qui ne tiennent aucun compte de ce qu'on pourra dire d'eux quand ils ne seront plus? Je n'en crois rien. Nous sommes fortement attachés à la considération des hommes avec lesquels nous vivons; malgré nous, notre vanité excite du néant ceux qui ne sont pas encore, et nous entendons plus ou moins fortement le jugement qu'ils porteront de nous, et nous le redoutons plus ou moins.

Si un homme me disait: Je suppose qu'il y ait dans un vieux coffre relégué au fond de mon grenier, un papier capable de me traduire chez la postérité comme un scélérat et comme un infâme; je suppose encore que j'aie la démonstration absolue que ce coffre ne sera point ouvert de mon vivant; eh bien, je ne me donnerais pas la peine de monter au haut de ma maison, d'ouvrir le coffre, d'en tirer le papier et de le brûler.

Je lui répondrais : « Vous êtes un menteur. »

Je suis bien étonné que ceux qui ont enseigné aux hommes l'*immortalité* de l'âme, ne leur aient pas persuadé en même temps qu'ils entendront sous la tombe les jugements divers qu'on portera d'eux, lorsqu'ils ne seront plus.

IMPARDONNABLE, adj. (*Gram.*). Une action est *impardonnable*, c'est-à dire qu'il n'y a point de pardon pour elle. Il semble que les hommes pétris d'imperfections, sujets à mille faiblesses, remplis de défauts, soient plus sévères dans leurs jugements que Dieu même. Il n'y a point d'action *impardonnable* aux yeux de Dieu. Il y en a que les hommes ne pardonnent jamais. Celui qui en est une fois flétri l'est pour toujours.

IMPARFAIT, adj. (*Gram.*), à qui il manque quelque chose. Ainsi un ouvrage est *imparfait*, ou lorsqu'on y remarque quelque défaut, ou lorsque l'auteur ne l'a pas conduit à sa fin. Un livre est *imparfait* s'il y manque un feuillet. Un grand bâtiment demeure *imparfait* lorsqu'un ministre est déplacé, et que celui qui lui succède a la petitesse d'abandonner ses projets. Il y a, dans la musique des accords *imparfaits*, une cadence *imparfaite*. En arithmétique, des nombres *imparfaits*. En botanique, des plantes *imparfaites*, et très-improprement appelées ainsi; car il n'y a rien d'*imparfait* dans la nature, pas même les monstres. Tout y est enchaîné, et le monstre y est un effet aussi nécessaire que l'animal parfait. Les causes qui ont concouru à sa production tiennent à une infinité d'autres, et celles-ci à une infinité d'autres, et ainsi de suite en remontant jusqu'à l'éternité des choses. Il n'y a d'*imperfection* que dans l'art, parce que l'art a un modèle subsistant dans la nature, auquel on peut comparer ses productions. Nous ne sommes pas dignes de louer ni de blâmer l'ensemble général des choses, dont nous ne connaissons ni l'harmonie ni la fin ; et *bien* et *mal* sont des mots vides de sens, lorsque le tout excède l'étendue de nos facultés et de nos connaissances.

IMPARTIAL, adj. (*Gram. et Morale.*). On dit d'un juge, qu'il est *impartial*, lorsqu'il pèse, sans acception des choses ou des personnes, les raisons pour et contre ; un examen *impartial*, lorsqu'il est fait par un juge *impartial*. Il n'y a guère de qualité plus essentielle et plus rare que l'*impartialité*. Qui est-ce qui l'a? le voyageur? il a été trop loin pour regarder les choses

d'un œil non prévenu; le juge? il a ses idées particulières, ses formes, ses connaissances, ses préjugés; l'historien? il est d'un pays, d'une secte, etc. Parcourez ainsi les différents états de la vie; songez à toutes les idées dont nous sommes préoccupés; faites entrer en considération l'âge, l'état, le caractère, les passions, la santé, la maladie, les usages, les goûts, les saisons, les climats, en un mot, la foule des causes tant physiques que morales, tant innées qu'acquises, tant libres que nécessaires, qui influent sur nos jugements; et prononcez après cela si l'homme, qui se croit sincèrement *très-impartial*, l'est en effet beaucoup. Il ne faut pas confondre un juge ignorant avec un juge partial. L'ignorant n'a pas les connaissances nécessaires pour bien juger; le partial s'y refuse.

IMPASSIBLE, Impassibilité (*Gram. et Théol.*), qui ne peut éprouver de douleurs. C'est un des attributs de la Divinité. C'en fut un du corps de Jésus-Christ après la résurrection. C'en est un de son corps dans l'Eucharistie. Les esprits et les corps glorieux seront *impassibles*. Si l'âme est fortement préoccupée de quelque grande passion, elle en devient, pour ainsi dire, *impassible*. Une mère, qui verrait son enfant en danger, courrait à son secours, les pieds nus, à travers des charbons ardents, sans en ressentir de douleur. L'enthousiasme et le fanatisme peuvent élever l'âme au-dessus des plus affreux tourments. *Voyez*, dans le livre de *la Cité de Dieu*, l'histoire du prêtre de Calame. Cet homme s'aliénait à son gré, et se rendait *impassible*, même par l'action du feu.

IMPERCEPTIBLE, adj. (*Gramm.*). Il se dit au simple de tout ce qui échappe par sa petitesse à l'organe de la vue; et au figuré, de tout ce qui agit en nous et sur nous d'une manière fugitive et secrète, qui échappe quelquefois à notre examen le plus scrupuleux. Il y a, je ne dis pas des éléments des corps, des corps composés, des mixtes, des sur-composés, des tissus, mais des corps organisés, vivants, des animaux qui nous sont *imperceptibles*, et ces animaux qui se dérobent à nos yeux et à nos microscopes, sont peut-être une vermine qui les dévore, et ainsi de suite. Qui sait où s'arrête le progrès de la nature organisée et vivante? Qui sait quelle est l'étendue de l'échelle selon laquelle l'organisation se simplifie ? Qui sait où aboutit le dernier terme de cette simplicité, où l'état de nature vivante cesse,

et celui de nature brute commence? Nous sommes quelquefois entraînés dans nos jugements et dans nos goûts par des mouvements de cœur et d'esprit qui, pour être très-*imperceptibles*, n'en sont pas moins puissants.

IMPÉRIEUX (*Gram. et Morale.*). On le dit de l'homme, du caractère, du geste et du ton. L'homme *impérieux* veut commander partout où il est; cela est dans son caractère ; il a le ton haut et fier, et le geste insolent. Les hommes *impérieux* avec leurs égaux sont impertinents ou vils avec leurs supérieurs ; impertinents s'ils demeurent dans leur caractère ; vils, s'ils en descendent. Si les circonstances favorisaient l'homme *impérieux*, et le portaient aux premiers postes de la société, il y serait despote. Il est né tyran, et il ne songe pas à s'en cacher. S'il rencontre un homme ferme, il en est surpris, il le regarde au premier coup d'œil comme un esclave qui méconnaît son maître. Il y a des amis *impérieux*; tôt ou tard on s'en détache. Il y a peu de bienfaiteurs qui aient assez de délicatesse pour ne le pas être. Ils rendent la reconnaissance onéreuse, et font à la longue des ingrats. On s'affranchit quelquefois de l'homme *impérieux* par les services qu'on en obtient. Il contraint son caractère, de peur de perdre le mérite de ses bienfaits. L'amour est une passion *impérieuse*, à laquelle on sacrifie tout. Et en effet, qu'est-ce qu'il y a à comparer à une femme, à une belle femme, au plaisir de la posséder, à l'ivresse qu'on éprouve dans ses embrassements, à la fin qui nous y porte, au but qu'on y remplit, et à l'effet dont ils sont suivis?

Les femmes sont *impérieuses*; elles semblent se dédommager de leur faiblesse naturelle par l'exercice outré d'une autorité précaire et momentanée. Les hommes *impérieux* avec les femmes, ne sont pas ceux qui les connaissent le plus mal; ces rustres-là semblent avoir été faits pour venger d'elles les gens de bien qu'elles dominent ou qu'elles trahissent.

IMPÉRISSABLE, adj. (*Gram. et Philosoph.*), qui ne peut périr. Ceux qui regardent la matière comme éternelle, la regardent aussi comme *impérissable*. Rien, selon eux, ne se perd de la quantité du mouvement, rien de la quantité de la matière. Les êtres naissants s'accroissent et disparaissent, mais leurs éléments sont éternels. La destruction d'une chose a été, est et sera à jamais la génération d'une autre. Ce sentiment a été celui de presque

tous les anciens philosophes, qui n'avaient aucune idée de la création.

IMPORTANCE, s. f. (*Gram. et Morale*), terme relatif à la valeur d'un objet. S'il a, ou si nous y attachons une grande valeur, il est *important*. On dit d'un meuble précieux, un meuble d'*importance*; d'un projet, d'une affaire, d'une entreprise, qu'elle est d'*importance*, si les suites en peuvent devenir ou très-avantageuses, ou très-nuisibles. Le mal et le bien donnent également de l'*importance*. D'*importance* on a fait *important*, qui se prend à peu près dans le même sens. On dit, il est *important* de bien commencer, d'aller vite, de marcher sourdement. Il faut que le sujet d'un poème épique ou dramatique soit *important*. Combien de questions futiles qui auraient à peine agité les scholastiques dans l'ombre et la poussière de leurs classes, si le gouvernement ne leur avait donné de l'*importance* par la part qu'il y a prise? Qu'il ose les mépriser, et bientôt il n'en sera plus parlé. Qu'il en fasse un sujet de distinction, de préférence, de grâce, et bientôt les haines s'accroîtront, les peuples s'armeront, et une dispute de mots finira par des assassinats et des ruisseaux de sang. L'adjectif *important* a deux acceptions particulières. On dit d'un homme qui peut beaucoup dans la place qu'il occupe, c'est un homme *important*; on le dit aussi de celui qui ne peut rien ou peu de chose, et qui met tout en œuvre pour se faire attribuer un crédit qu'il n'a pas. Les nouveaux débarqués, ceux qui sollicitent des grâces, des places, sont à tout moment ici la dupe des *importants*. La ville et la cour regorgent d'*importants* qui font payer bien cher leur nullité. Les *importants* sont dans les cours ce que les prêtres du paganisme étaient dans leurs temples. On les croyait en grande familiarité avec les dieux, parce qu'ils ne s'en éloignaient jamais. On leur portait des offrandes qu'ils acceptaient, et ils s'engageaient à parler au ciel, à qui ils ne disaient rien, ou qui ne les entendait pas. En un mot, l'*important* est sans naissance, mais il voit des gens de qualité; il est sans talents, mais il protége ceux qui en ont; il est sans crédit, mais il se met en chemin pour rendre service; il ne fait rien, mais il conseille ceux qui font mal. S'il a une petite place, il croit y faire de grandes choses; enfin, il voudrait faire croire à tout le monde et se persuader à lui-même, que ses discours,

ses actions, son existence, influent sur la destinée de la société.

IMPOSANT, adj., IMPOSER, v. act. (*Gram.*), c'est l'effet de tout ce qui imprime un sentiment de crainte, d'admiration, de respect, d'égard, de considération. On en impose ou par des qualités réelles, ou par des qualités apparentes. Il se dit et des personnes et des choses. La dignité, le ton, le visage, le caractère, le regard, en imposent dans la personne. La grandeur, l'élévation, la masse, le faste, l'éclat, la dépense, l'espace, l'étendue, la durée, l'ancienneté, le travail, la perfection, en imposent dans les choses. Rien n'en impose au sage que ce qui excite en lui un sentiment réfléchi d'admiration, d'estime ou de respect. En *imposer* se prend encore dans un sens différent; pour tromper, mentir, séduire. On *impose* aussi une pénitence, une tâche, un nom, une taxe, les mains, un fardeau, etc., acceptions du verbe *imposer*, assez éloignées des précédentes.

IMPOSTURE, s. f. (*Gram. et Morale.*). Ce mot vient du verbe *imposer*. Or on en impose aux hommes par des actions et par des discours. Les deux crimes les plus communs dans le monde, sont l'*imposture* et le vol. On en impose aux autres, on s'en impose à soi-même. Toutes les manières possibles dont on abuse de la confiance ou de l'imbécillité des hommes, sont autant d'*impostures*. Mais le vrai champ et sujet de l'*imposture* sont les choses inconnues. L'étrangeté des choses leur donne crédit. Moins elles sont sujettes à nos discours ordinaires, moins on a le moyen de les combattre. Aussi Platon dit-il qu'il est bien plus aisé de satisfaire, parlant de la nature des dieux que de la nature des hommes, parce que l'ignorance des auditeurs prête une belle et large carrière. D'où il arrive que rien n'est si fermement cru que ce qu'on sait le moins, et qu'il n'y a gens si assurés que ceux qui nous content des fables, comme alchimistes, pronostiqueurs, indicateurs, chiromanciens, médecins, *id genus omne*, auxquels, je joindrais volontiers, si j'osais, dit Montaigne, un tas d'interprètes et contrôleurs des desseins de Dieu, faisant état de trouver les causes de chaque accident, et de voir dans les secrets de la volonté divine les motifs incompréhensibles de ses œuvres; et quoique la variété et discordance continuelle des événements les rejette de coin en coin et d'orient en occident, ils ne laissent pourtant de suivre leur esteuf, et de même crayon peindre le blanc et le noir.

Les *imposteurs* qui entraînent les hommes par des merveilles, en sont rarement examinés de près; et il leur est toujours facile de prendre d'un sac deux moutures [1].

IMPRESSION, s. f. (*Gram.*). C'est en général la marque de l'action d'un corps sur un autre. Les pieds des animaux s'impriment sur la terre molle. Le coin laisse son *impression* sur la monnaie. Les objets extérieurs font *impression* sur nos sens. Les *impressions* reçues dans la jeunesse ressemblent aux caractères gravés sur l'écorce des arbres; ils croissent et se fortifient avec eux. Ce n'est point par les *impressions* de détail qu'il faut juger de la bonté morale d'un ouvrage dramatique, mais par l'*impression* dernière qu'on en remporte. Vous avez cent fois ri du misanthrope Alceste; vous l'avez trouvé brutal, opiniâtre, insensé, ridicule; mais à la fin, vous prendriez volontiers son rôle dans la société, et vous l'estimez assez pour souhaiter de lui ressembler. Le mot *impression* a cent autres acceptions diverses, tant simples que figurées.

IMPROBATION, Improuver (*Gram.*). Il est plus court et plus clair de fixer l'acception des mots par des exemples que par des définitions, qui, composées d'autres mots quelquefois plus abstraits, plus généraux, plus indéterminés, ne font que promener un lecteur sur un cercle vicieux. Un prince corrompu par la flatterie qui se récrie avec admiration sur tout, regarde le silence d'un homme de bien comme une *improbation* secrète, et celui-ci se trouve à la longue disgracié pour s'être tu, comme il l'eût été pour avoir parlé. M. Duguet dit de certains édits qu'on apporte quelquefois aux parlements pour être enregistrés, que les juges n'opinent alors que par un morne et triste silence, et que la manière dont ils enregistrent est le sceau de leur *improbation*. Si vos démarches sont innocentes, soyez tranquille, l'*improbation* passagère des hommes prévenus ne les rendra point criminelles, tôt ou tard le public vous connaîtra pour ce que vous êtes, et l'ignominie s'assiéra sur vos ennemis.

IMPUNI, Impunité, Impunément (*Gram. et Morale.*). Les fautes demeurent *impunies*, ou parce que la loi n'a point décerné de châtiment contre elles, ou parce que le coupable réussit à se soustraire à la loi; ce qui arrive ou par les précautions qu'il a prises pour n'être point convaincu, ou par les mal-

1. Montaigne, *Essais*, liv. I, chap. xxxi.

heureuses prérogatives de son état, de son rang, de son autorité, de son crédit, de sa fortune, de ses protections, de sa naissance, ou par la prévarication du juge; et le juge prévarique, lorsqu'il néglige la poursuite du coupable ou par indolence ou par corruption. Quelle que soit la cause de l'*impunité*, elle encourage au crime.

IMPURETÉ, sub. fém., IMPUR, adj. (*Morale*). Le mot d'*impureté* est un terme générique qui comprend tous les dérèglements dans lesquels l'on peut tomber, relativement à la jonction charnelle des corps, ou aux parties naturelles qui l'opèrent. Ainsi la fornication, l'adultère, l'inceste, les péchés contre nature, les regards lascifs, les attouchements déshonnêtes sur soi ou sur les autres, les pensées sales, les discours obscènes, sont autant de différentes espèces d'*impureté*.

Il ne suffit pas d'être marié pour ne point commettre d'actions *impures* avec la personne que l'hymen semble avoir livrée entièrement à nos désirs. Si la chasteté doit régner dans le lit nuptial, l'*impureté* peut aussi le souiller; on ne doit point, comme Onan, tromper les fins de la nature. Les plaisirs qu'elle nous offre sont assez grands, sans qu'un raffinement de volupté nous fasse chercher à les augmenter; il est même des temps où elle nous les défend par les obstacles qu'elle y apporte, et que nous devons respecter. L'ancienne loi ordonnait la peine de mort contre le mari qui dans ces moments-là ne mettait pas de frein à ses sales désirs, et contre la femme qui se prêtait à ses honteuses caresses.

Au reste, nous ne prétendons pas suivre l'*impureté* dans toutes ses routes, ni entrer dans des détails que la décence ordonne de supprimer. Nous ne discuterons pas jusqu'à quel point peuvent aller les attouchements voluptueux, sans devenir criminels; nous ne chercherons pas les circonstances où ils peuvent être permis ou même nécessaires; nous nous garderons bien de décider, comme l'a fait un honnête jésuite, que le mari a moins à se plaindre, lorsque sa femme s'abandonne à un étranger d'une manière contraire à la nature, que quand elle commet simplement avec lui un adultère, parce que, dit-il, de la première façon on ne touche pas au vase légitime sur lequel seul l'époux a reçu des droits exclusifs. Il faut laisser toutes ces horreurs ensevelies sous les cendres des *Filliutius*,

des *Escobar* et des autres casuistes leurs confrères, dont le parlement de Paris, par arrêt du 6 août 1761, vient de faire brûler les ouvrages pour une raison plus importante encore.

Il y avait dans l'ancienne loi une *impureté* légale qui se contractait de différentes façons, comme par l'attouchement d'un mort, etc.; on allait s'en purifier par certaines cérémonies. C'est encore une des choses que Mahomet a prises chez les Juifs, et qu'il a transportées dans son *Alcoran.*

La religion des païens était remplie de divinités qui favorisaient l'*impureté.* Vénus en était la déesse, et les bois sacrés qu'on trouvait ordinairement autour de ses temples étaient les théâtres de sa débauche. Il y avait même des pays où toutes les femmes étaient obligées de se prostituer une fois en l'honneur de la déesse; et l'on peut juger si la dévotion naturelle à leur sexe leur permettait de s'en tenir là. Saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu,* rapporte que l'on voyait au Capitole des femmes impudiques qui se destinaient à satisfaire les besoins amoureux de la divinité, dont elles ne manquaient guère de devenir enceintes. Il est à croire que les prêtres s'en aidaient un peu, et desservaient alors plus d'un autel. Le même père dit qu'en Italie, et surtout à Lavinium, dans les fêtes de Bacchus, on portait en procession des membres virils, sur lesquels la matrone la plus respectable mettait une couronne. Les fêtes d'Isis en d'autres pays étaient semblables à celles-là; c'était même relique et mêmes cérémonies.

On trouve encore dans *la Cité de Dieu* (lib. VI, cap. IX), l'énumération des divinités que les païens avaient créées pour le mariage, et auxquelles ils avaient donné des fonctions assez déshonnêtes, et qui présentaient des images fort *impures.* Lorsque la fille avait engagé sa foi à son époux, les matrones la conduisaient au dieu Priape, qui avait toujours un membre d'une grosseur monstrueuse, sur lequel on faisait asseoir la nouvelle mariée. On lui ôtait sa ceinture, en invoquant la déesse appelée *Virginiensis;* le dieu *Subigus* soumettait la femme aux transports de son mari; la déesse *Préma* la tenait sous lui pour empêcher qu'elle ne se remuât trop; et venait enfin la déesse *Sertunda*, comme qui dirait *perforatrice.* Son emploi était d'ouvrir à l'homme le sentier de la volupté : heureusement que cette fonction avait été donnée à une divinité femelle; car,

comme le remarque très-bien saint Augustin, le mari n'eût pas souffert volontiers qu'un dieu lui rendît ce service; et (pourrait-on ajouter encore) qu'il lui donnât du secours dans un endroit où trop souvent il n'a guère besoin d'aide.

INADVERTANCE, s. f. (*Gram. et Morale.*), action ou faute commise sans attention à ses suites. Il faut pardonner les *inadvertances*. Qui de nous n'en a point commis? Il y a des hommes que la nature a formés *inadvertants* et distraits. Ils sont toujours pressés d'agir, ils ne pensent qu'après. Toute leur vie se passe à faire des offenses et à demander des pardons. L'*inadvertance* est un des défauts de l'enfance. C'est l'effet en eux de la vivacité et de l'inexpérience.

INCOGNITI (*Hist. littér.*). C'est le nom qu'a pris une société littéraire, établie à Venise, qui a pour sa devise le fleuve du Nil, avec cette épigraphe, *Incognito e pur noto*. Si les gens de lettres étaient moins affamés de gloire, et plus curieux de savoir que de se produire, il règnerait plus d'harmonie entre eux, les connaissances humaines feraient plus de progrès, et on n'attacherait point un si haut prix à des suffrages que souvent on méprise.

INCOMMODE, adj. (*Gram. et Morale.*). Il se dit de tout ce qui nous gêne, de quelque manière que ce soit. Ainsi un forgeron est un voisin *incommode*. Il y a des vertus *incommodes*; on aimerait mieux des vices faciles. Il y a d'honnêtes fâcheux, de bonnes gens très-*incommodes*.

INCOMPRÉHENSIBLE, adj. (*Gram. et Métaphys.*), qui ne peut être compris. Lorsqu'une proposition est *incompréhensible*, c'est ou la faute de l'objet, ou la faute des mots. Dans le premier cas, il n'y a point de ressource; dans le second, il se faut faire expliquer les mots. Si, les mots bien expliqués, il y a contradiction entre les idées, la proposition n'est point *incompréhensible*, elle est fausse; s'il n'y a ni convenance ni disconvenance entre les idées, la proposition n'est point *incompréhensible*, elle est vide de sens. Il est indécent d'en faire de semblable à des gens sensés. Il y a deux grands principes qu'il ne faut point perdre de vue : c'est qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'y soit venu par la voie des sens, et qui, par conséquent, ne doive, en sortant de l'entendement, retrouver des objets sensibles pour se rattacher. Voilà en philosophie le

moyen de reconnaître les mots vides d'idées. Prenez un mot : prenez le plus abstrait; décomposez-le; décomposez-le encore, et il se résoudra en dernier lieu en une représentation sensible. C'est qu'il n'y a en nous que des représentations sensibles, et des mots particuliers qui les désignent, ou des mots généraux qui les rassemblent sous une même classe, et qui indiquent que toutes ces représentations sensibles, quelque diverses qu'elles soient, ont cependant une qualité commune.

INCONNU, adj. (*Gram.*). Il ne se dit point des choses qu'on ne connaît point, car on ne dit rien de ce qu'on ne connaît pas, mais des choses qu'on connaît et des qualités qu'on y soupçonne. Ainsi nous voyons des effets dans la nature, nous ne doutons point qu'ils ne soient liés; mais la liaison nous en est *inconnue*. Nous voyons agir un de nos semblables, nous lui supposons un motif bon ou mauvais; mais il nous est *inconnu*. L'épithète *inconnu* se joint toujours à quelque chose qu'on connaît.

INCONSÉQUENCE, Inconséquent (*Gram. Logique et Morale.*). Il y a *inconséquence* dans les idées, dans le discours et dans les actions. Si un homme conclut de ce qu'il pense ou de ce qu'il énonce le contraire de ce qu'il devrait faire, il est *inconséquent* dans son discours et dans ses idées. S'il tient une conduite contraire à celle qu'il a déjà tenue, ou contraire à ses intérêts, il est *inconséquent* dans ses actions. Il y a encore une troisième *inconséquence*, c'est celle des pensées et des actions, et c'est la plus commune. Il y a mille fois plus d'*inconséquence* encore dans la vie que dans les jugements. Il ne faut cependant pas dire d'un homme qui tremble dans les ténèbres, et qui ne croit point aux revenants, qu'il soit *inconséquent*. Sa frayeur n'est pas libre. C'est un mouvement habituel dans ses organes qu'il ne peut empêcher, et contre lequel sa raison réclame inutilement.

INCONSIDÉRÉ, adj. (*Gram.*). Il se dit ou des actions ou des discours, lorsqu'on n'en a pas pesé les conséquences. On se perd par un propos *inconsidéré*; on s'embarrasse par une promesse *inconsidérée*; on se ruine par une largesse *inconsidérée*.

Il se dit aussi des personnes. Vous êtes un *inconsidéré*; vous vous êtes déchaîné contre la galanterie au milieu d'un cercle de femmes.

INCONSTANCE, s. f. (*Gram. et Morale.*), indifférence ou dégoût d'un objet qui nous plaisait; si cette indifférence ou ce dégoût naît de ce qu'à l'examen nous ne lui trouvons pas le mérite qui nous avait séduit, l'*inconstance* est raisonnable; s'il naît de ce que nous n'éprouvons plus dans sa possession le plaisir qu'il nous faisait; s'il est le même, mais s'il ne nous émeut plus; s'il est usé pour nous; s'il ne nous fait plus cette impression qui nous enchaînait; si la fée a perdu sa baguette, il faut que le charme cesse, et l'*inconstance* est nécessaire. Celui qui fait des vœux qu'il ne pourra rompre, celui qui prononce un serment qui l'engage à jamais, est quelquefois un homme qui présume trop de ses forces, qui s'ignore lui-même et les choses du monde. Je ne connais qu'un remède à l'*inconstance*, c'est la solitude et les soins assidus; fuir la dissipation qui nous répandrait sur trop d'objets, pour que nous pussions demeurer à un seul; surtout multiplier les sacrifices. Vous vous rendrez tous les jours l'un à l'autre plus agréables, si tous les jours vous vous rendez l'un à l'autre plus nécessaires. Je ne blâme point l'*inconstance* qui nous fait abandonner un objet de prix pour un objet plus précieux encore, dans toutes ces bagatelles qui ne souffrent point, qui ne sentent point, et qui font notre bonheur sans le partager. Mais en amitié, en attachement de cœur, si l'on permettait cette préférence, on quitterait, on serait quitté, et la porte serait ouverte au plus étrange dérèglement.

INCROYABLE, adj. (*Gram. et Métaphysiq.*), ce qui ne nous paraît pas digne de foi. Il faut avoir égard aux circonstances, au cours ordinaire des choses, à la nature des hommes, au nombre de cas où de pareils événements ont été démontrés faux, à l'utilité, au but, à l'intérêt, aux passions, à l'impossibilité physique, aux monuments, à l'histoire, aux témoins, à leur caractère, en un mot, à tout ce qui peut entrer dans le calcul de la probabilité, avant que de prononcer qu'un fait est digne ou indigne de notre croyance.

Le mot *incroyable* est hyperbolique, comme dans ces exemples : Xerxès fit passer dans la Grèce une multitude *incroyable* de soldats. Alexandre se plaisait à tenter des choses *incroyables*.

Celui qui ne trouve rien d'*incroyable* est un homme sans expérience et sans jugement.

Celui qui ne croit rien, et à qui tout paraît également impossible, a un autre vice d'esprit qui n'est pas moins ridicule.

Il y a une telle diversité dans la constitution générale des hommes, qu'il n'y en a pas deux à qui un même fait paraisse également croyable ou *incroyable*. Faites-en l'expérience, et vous verrez que celui-ci vous dira que la vraisemblance que telle chose est, à la vraisemblance qu'elle n'est pas, est dans le rapport de 1 à 10, et l'autre dans le rapport de 1 à 1,000.

INDÉCENT, adj. (*Gram. et Morale*), qui est contre le devoir, la bienséance et l'honnêteté. Un des principaux caractères d'une belle âme, c'est le sentiment de la *décence*. Lorsqu'il est porté à l'extrême délicatesse, la nuance s'en répand sur tout, sur les actions, sur les discours, sur les écrits, sur le silence, sur le geste, sur le maintien ; elle relève le mérite distingué ; elle pallie la médiocrité ; elle embellit la vertu ; elle donne de la grâce à l'ignorance.

L'*indécence* produit les effets contraires. On la pardonne aux hommes, quand elle est accompagnée d'une certaine originalité de caractère, d'une gaîté particulière et cynique, qui les met au-dessus des usages : elle est insupportable dans les femmes. Une belle femme *indécente* est une espèce de monstre, que je comparerais volontiers à un agneau qui aurait de la férocité. On ne s'attend point à cela. Il y a des états dont on n'ose exiger la *décence :* l'anatomiste, le médecin, la sage-femme, sont *indécents* sans conséquence. C'est la présence des femmes qui rend la société des hommes *décente*. Les hommes seuls sont moins *décents*. Les femmes sont moins *décentes* entre elles qu'avec les hommes. Il n'y a presque aucun vice qui ne porte à quelque action *indécente*. Il est rare que le vicieux craigne de paraître *indécent*. Il se croit trop heureux quand il n'a que cette barrière à vaincre. Il y a une *indécence* particulière et domestique ; il y en a une générale et publique. On blesse celle-ci peut-être toutes les fois qu'entraîné par un goût inconsidéré pour la vérité, on ne ménage pas assez les erreurs publiques. Le luxe d'un citoyen peut devenir *indécent* dans les temps de calamité ; il ne se montre point sans insulter à la misère d'une nation. Il serait *indécent* de se réjouir d'un succès particulier au moment d'une affliction publique. Comme la *décence* con-

siste dans une attention scrupuleuse à des circonstances légères et minutieuses, elle disparaît presque dans le transport des grandes passions. Une mère qui vient de perdre son fils ne s'aperçoit pas du désordre de ses vêtements. Une femme tendre et passionnée, que le penchant de son cœur, le trouble de son esprit et l'ivresse de ses sens abandonnent à l'impétuosité des désirs de son amant, serait ridicule si elle se ressouvenait d'être *décente* dans un instant où elle a oublié des considérations plus importantes. Elle est rentrée dans l'état de nature : c'est son impression qu'elle suit, et qui dispose d'elle et de ses mouvements. Le moment du transport passé, la *décence* renaîtra; et si elle soupire encore, ses soupirs seront *décents.*

INDÉCIS, adj. (*Gramm.*), qui se prend aussi quelquefois substantivement. On laisse en philosophie, en théologie, beaucoup de questions *indécises.* Il y a des hommes *indécis*, sur lesquels il ne faut pas compter plus que sur des enfants. Ils voient un poids égal à toutes les raisons; les inconvénients les plus réels et les plus légers les frappent également; ils tremblent toujours de faire un faux pas. Ce n'est jamais la raison, mais la circonstance qui les détermine. C'est le dernier qui leur parle qu'ils croient. Si l'on pouvait comparer les mouvements de l'âme qui délibère à celui d'un pendule, comme on distingue dans le mouvement du pendule l'instant où il commence à se mouvoir, la durée de ses oscillations, et l'instant où il se fixe; dans le mouvement de l'esprit qui délibère, il y aurait le moment où l'examen commence, la durée de l'examen ou l'*indécision*, et le moment où l'*indécision* cesse, celui de la résolution et du repos.

INDÉPENDANCE, s. f. (*Philosophie, Morale.*), la pierre philosophale de l'orgueil humain; la chimère après laquelle l'amour-propre court en aveugle; le terme que les hommes se proposent toujours, et qui empêche leurs entreprises et leurs désirs d'en avoir jamais, c'est l'*indépendance.*

Cette perfection est sans doute bien digne des efforts que nous faisons pour l'atteindre, puisqu'elle renferme nécessairement toutes les autres; mais par là même elle ne peut point se rencontrer dans l'homme essentiellement limité par sa propre existence. Il n'est qu'un seul être *indépendant* dans la nature : c'est son auteur. Le reste est une chaîne dont les anneaux se

lient mutuellement, et dépendent les uns des autres, excepté le premier, qui est dans la main même du créateur. Tout se tient dans l'univers : les corps célestes agissent les uns sur les autres: notre globe en est attiré, et les attire à son tour; le flux et reflux de la mer a sa cause dans la lune; la fertilité des campagnes dépend de la chaleur du soleil, de l'humidité de la terre, de l'abondance de ses sels, etc. Pour qu'un brin d'herbe croisse, il faut, pour ainsi dire, que la nature entière y concoure; enfin il y a, dans l'ordre physique, un enchaînement dont l'étrange complication fait un chaos que l'on a eu tant de peine à débrouiller.

Il en est de même dans l'ordre moral et politique. L'âme dépend du corps; le corps dépend de l'âme et de tous les objets extérieurs : comment l'homme, c'est-à-dire l'assemblage de deux parties si subordonnées, serait-il lui-même *indépendant?* La société pour laquelle nous sommes nés nous donne des lois à suivre, des devoirs à remplir; quel que soit le rang que nous y tenions, la dépendance est toujours notre apanage, et celui qui commande à tous les autres, le souverain lui-même voit au-dessus de sa tête les lois dont il n'est que le premier sujet.

Cependant, les hommes se consument en des efforts continuels pour arriver à cette *indépendance*, qui n'existe nulle part. Ils croient toujours l'apercevoir dans le rang qui est au-dessus de celui qu'ils occupent; et lorsqu'ils y sont parvenus, honteux de ne l'y point trouver, et non guéris de leur folle envie, ils continuent à l'aller chercher plus haut. Je les comparerais volontiers à des gens grossiers et ignorants, qui auraient résolu de ne se reposer qu'à l'endroit où l'œil borné est forcé de s'arrêter, et où le ciel semble toucher à la terre. A mesure qu'ils avancent, l'horizon se recule; mais comme ils l'ont toujours en perspective devant eux, ils ne se rebutent point, ils se flattent sans cesse de l'atteindre dans peu; et après avoir marché toute leur vie, après avoir parcouru des espaces immenses, ils tombent enfin accablés de fatigue et d'ennui, et meurent avec la douleur de ne se voir pas plus près du terme auquel ils s'efforçaient d'arriver que le jour qu'ils avaient commencé à y tendre.

Il est pourtant une espèce d'*indépendance* à laquelle il est

permis d'aspirer : c'est celle que donne la philosophie. Elle n'ôte point à l'homme tous ses liens; mais elle ne lui laisse que ceux qu'il a reçus de la main même de la raison. Elle ne le rend pas absolument *indépendant*; mais elle ne le fait dépendre que de ses devoirs.

Une pareille *indépendance* ne peut pas être dangereuse. Elle ne touche point à l'autorité du gouvernement, à l'obéissance qui est due aux lois, au respect que mérite la religion : elle ne tend pas à détruire toute subordination, et à bouleverser l'État, comme le publient certaines gens qui crient à l'anarchie dès qu'on refuse de reconnaître le tribunal orgueilleux qu'ils se sont eux-mêmes élevé. Non, si le philosophe est plus *indépendant* que le reste des hommes, c'est qu'il se forge moins de chaînes nouvelles. La médiocrité des désirs le délivre d'une foule de besoins auxquels la cupidité assujettit les autres. Renfermé tout entier en lui-même, il se détache par raison de ce que la malignité des hommes pourrait lui enlever. Content de son obscurité, il ne va point, pour en sortir, ramper à la porte des grands, et chercher des mépris qu'il ne veut rendre à personne. Plus il est dégagé des préjugés, et plus il est attaché aux vérités de la religion, ferme dans les grands principes qui font l'honnête homme, le fidèle sujet et le bon citoyen. Si quelquefois il a le malheur de faire plus de bruit qu'il ne voudrait, c'est dans le monde littéraire où quelques nains, effrayés ou envieux de sa grandeur, veulent le faire passer pour un Titan qui escalade le ciel, et tâchent ainsi par leurs cris d'attirer la foudre sur la tête de celui dont leurs propres dards pourraient à peine piquer légèrement les pieds. Mais que l'on ne se laisse pas étourdir par ces accusations vagues dont les auteurs ressemblent assez à ces enfants qui crient au feu lorsque leur maître les corrige. L'on n'a jusqu'ici guère vu de philosophes qui aient excité des révoltes, renversé le gouvernement, changé la forme des États : je ne vois pas que ce soit eux qui aient occasionné les guerres civiles en France, fait les proscriptions à Rome, détruit les républiques de la Grèce. Je les vois partout entourés d'une foule d'ennemis, mais partout je les vois persécutés, et jamais persécuteurs. C'est là leur destinée, et le prince même des philosophes, le grand et vertueux Socrate, leur apprend qu'ils doivent s'estimer heureux lorsqu'on ne

leur dresse pas des échafauds avant de leur élever des statues.

INDIENS (Philosophie des). (*Hist. de la Philosophie.*) On prétend que la philosophie a passé de la Chaldée et de la Perse aux Indes. Quoi qu'il en soit, les peuples de cette contrée étaient en si grande réputation de sagesse parmi les Grecs, que leurs philosophes n'ont pas dédaigné de les visiter. Pythagore, Démocrite, Anaxarque, Pyrrhon, Apollonius et d'autres firent le voyage des Indes, et allèrent converser avec les brachmanes ou gymnosophistes *indiens*.

Les sages de l'Inde ont été appelés *brachmanes*, de Brachme fondateur de la secte, et *Gymnosophistes*, ou sages qui marchent nus, de leur vêtement qui laissait à découvert la plus grande partie de leur corps.

On les divise en deux sectes, l'une des *brachmanes*, et l'autre des *samanéens*; quelques-uns font mention d'une troisième sous le nom de *Pramnes*. Nous ne sommes pas assez instruits sur les caractères particuliers qui les distinguaient; nous savons seulement en général qu'ils fuyaient la société des hommes; qu'ils habitaient le fond des bois et des cavernes; qu'ils menaient la vie la plus austère, s'abstenant de vin et de la chair des animaux, se nourrissant de fruits et de légumes, et couchant sur la terre nue ou sur des peaux; qu'ils étaient si fort attachés à ce genre de vie, que quelques-uns, appelés auprès du grand roi, répondirent qu'il pouvait venir lui-même s'il avait quelque chose à apprendre d'eux ou à leur commander.

Ils souffraient avec une égale constance la chaleur et le froid; ils craignaient le commerce des femmes : Si elles sont méchantes, disaient-ils, il faut les fuir parce qu'elles sont méchantes; si elles sont bonnes, il faut encore les fuir de peur de s'y attacher. Il ne faut pas que celui qui fait son devoir du mépris de la douleur et du plaisir, de la mort et de la vie, s'expose à devenir l'esclave d'un autre.

Il leur était indifférent de vivre ou de mourir, et de mourir ou par le feu, ou par l'eau, ou par le fer. Ils s'assemblaient jeunes et vieux autour d'une même table; ils s'interrogeaient réciproquement sur l'emploi de la journée, et l'on jugeait indigne de manger celui qui n'avait rien dit, fait ou pensé de bien.

Ceux qui avaient des femmes les renvoyaient au bout de cinq ans, si elles étaient stériles; ne les approchaient que deux fois l'année, et se croyaient quittes envers la nature, lorsqu'ils en avaient eu deux enfants, l'un pour elle, l'autre pour eux.

Buddas, Dandanis, Calanus et Iarcha, sont les plus célèbres d'entre les Gymnosophistes, dont l'histoire ancienne nous a conservé les noms.

Buddas fonda la secte des Hylobiens, les plus sauvages des Gymnosophistes.

Pour juger de Dandanis, il faut l'entendre parler à Alexandre par la bouche d'Onésicrite, que ce prince dont l'activité s'étendait à tout, envoya chez les Gymnosophistes. « Dites à votre maître que je le loue du goût qu'il a pour la sagesse, au milieu des affaires dont un autre serait accablé; qu'il fuie la mollesse; qu'il ne confonde pas la peine avec le travail, et puisque ses philosophes lui tiennent le même langage, qu'il les écoute. Pour vous et vos semblables, Onésicrite, je ne désapprouve vos sentiments et votre conduite qu'en une chose, c'est que vous préfériez la loi de l'homme à celle de la nature, et qu'avec toutes vos connaissances vous ignoriez que la meilleure demeure est celle où il y a le moins de soins à prendre. »

Calanus, à qui l'envoyé d'Alexandre s'adressa, lorsque ce prince s'avança dans les Indes, débuta avec cet envoyé par ces mots : « Dépose cet habit, ces souliers, assieds-toi nu sur cette pierre, et puis nous converserons. » Cet homme, d'abord si fier, se laissa persuader par Taxile de suivre Alexandre et il en fut méprisé de toute la nation, qui lui reprocha d'avoir accepté un autre maître que Dieu. A juger de ses mœurs par sa mort, il ne paraît pas qu'elles se fussent amollies. Estimant honteux d'attendre la mort, comme c'était le préjugé de sa secte, il se fit dresser un bûcher, et y monta en se félicitant de la liberté qu'il allait se procurer. Alexandre, touché de cet héroïsme, institua en son honneur des combats équestres et d'autres jeux.

Tout ce qu'on nous raconte d'Iarcha est fabuleux.

Les Gymnosophistes reconnaissent un Dieu fabricateur et administrateur du monde, mais corporel : il avait ordonné tout ce qui est, et veillait à tout.

Selon eux, l'origine de l'âme était céleste; elle était émanée de Dieu, et elle y retournait. Dieu recevait dans son sein les âmes des bons qui y séjournaient éternellement. Les âmes des méchants en étaient rejetées et envoyées à différents supplices.

Outre un premier dieu, ils en adoraient encore de subalternes.

Leur morale consistait à aimer les hommes, à se haïr eux-mêmes, à éviter le mal, à faire le bien, et à chanter des hymnes.

Ils faisaient peu de cas des sciences et de la philosophie naturelle. Iarcha répondit à Apollonius, qui l'interrogeait sur le monde, qu'il était composé de cinq éléments, de terre, d'eau, de feu, d'air et d'éther. Que les dieux en étaient émanés; que les êtres composés d'air étaient mortels et périssables, et que les êtres composés d'éther étaient immortels et divins; que les éléments avaient tous existé en même temps; que le monde était un grand animal engendrant le reste des animaux; qu'il était de nature mâle et femelle, etc.

Quant à leur philosophie morale, tout y était grand et élevé. Il n'y avait, selon eux, qu'un seul bien, c'est la sagesse. Pour faire le bien, il était inutile que la loi l'ordonnât. La mort et la vie étaient également méprisables. Cette vie n'était que le commencement de notre existence. Tout ce qui arrive à l'homme n'est ni bon ni mauvais. Il était vil de supporter la maladie dont on pouvait se guérir en un moment. Il ne fallait pas passer un jour sans avoir fait quelque bonne action. La vanité était la dernière chose que le sage déposait pour se présenter devant Dieu. L'homme portait en lui-même une multitude d'ennemis. C'est par la défaite de ces ennemis qu'on se préparait un accès favorable auprès de Dieu.

Quelle différence entre cette philosophie et celle qu'on professe aujourd'hui dans les Indes! Elles sont infectées de la doctrine de Xékia, j'entends de sa doctrine ésotérique; car les principes de l'exotérique sont assez conformes à la droite raison. Dans celle-ci, il admet la distinction du bien et du mal; l'immortalité de l'âme; les peines à venir; des dieux; un dieu suprême qu'il appelle *Amida,* etc. Quant à sa doctrine ésotérique, c'est une espèce de spinosisme assez mal entendu.

Le vide est le principe et la fin de toutes choses. La cause universelle n'a ni vertu ni entendement. Le repos est l'état parfait. C'est au repos que le philosophe doit tendre, etc. *Voyez* les articles ÉGYPTIENS, CHINOIS, JAPONAIS.

INDIFFÉRENCE, s. f. (*Gram. et Philosophie morale.*), état tranquille dans lequel l'âme, placée vis-à-vis d'un objet, ne le désire ni ne s'en éloigne, et n'est pas plus affectée par sa jouissance qu'elle ne le serait par sa privation.

L'*indifférence* ne produit pas toujours l'inaction. Au défaut d'intérêt et de goût, on suit des impressions étrangères, et l'on s'occupe de choses au succès desquelles on est de soi-même très-indifférent.

L'*indifférence* peut naître de trois sources, la nature, la raison et la foi; et l'on peut la diviser en *indifférence* naturelle, *indifférence* philosophique, et *indifférence* religieuse.

L'*indifférence* naturelle est l'effet d'un tempérament froid. Avec des organes grossiers, un sang épais, une imagination lourde, on ne veille pas; on sommeille au milieu des êtres de la nature; on n'en reçoit que des impressions languissantes; on reste indifférent et stupide. Cependant l'*indifférence* philosophique n'a peut-être pas d'autre base que l'*indifférence* naturelle.

Si l'homme examine attentivement sa nature et celle des objets; s'il revient sur le passé, et qu'il n'espère pas mieux de l'avenir, il voit que le bonheur est un fantôme. Il se refroidit dans la poursuite de ses désirs; il se dit : *Nil admirati prope res est una, Numici, solaque, quæ possit facere et servare beatum*; Numicius, il n'y a de vrai bien que le repos de l'*indifférence*.

L'*indifférence* philosophique a trois objets principaux, la gloire, la fortune et la vie. Que celui qui prétend à cette *indifférence* s'examine, et qu'il se juge. Craint-il d'être ignoré? d'être indigent? de mourir? Il se croit libre, mais il est esclave. Les grands fantômes le séduisent encore.

L'*indifférence* philosophique ne diffère de l'*indifférence* religieuse que par le motif. Le philosophe est indifférent sur les objets de la vie, parce qu'il les méprise; l'homme religieux, parce qu'il attend de son petit sacrifice une récompense infinie.

Si l'*indifférence* naturelle, réfléchie, ou religieuse est excessive, elle relâche les liens les plus sacrés. On n'est plus ni père

attentif, ni mère tendre, ni ami, ni amant, ni époux. On st indifférent à tout; on n'est rien, ou l'on est une ierre.

INDIGENT, adj. (*Gram.*), homme qui manque des choses nécessaires à la vie, au milieu de ses semblables, qui jouissent, avec un faste qui l'insulte, de toutes les superfluités possibles. Une des suites les plus fâcheuses de la mauvaise administration, c'est de diviser la société en deux classes d'hommes, dont les uns sont dans l'opulence et les autres dans la misère. *L'indigence* n'est pas un vice, c'est pis. On accueille le vicieux, on fuit l'*indigent*. On ne le voit jamais que la main ouverte et tendue. Il n'y a point d'*indigent* parmi les sauvages.

INDIGNATION, s. f. (*Gram.*), sentiment mêlé de mépris et de colère, que certaines injustices inattendues excitent en nous. L'*indignation* approuve la vengeance, mais n'y conduit pas. La colère passe ; l'*indignation*, plus réfléchie, dure : elle nous éloigne de l'indigne. L'*indignation* est muette; c'est moins par le propos que par les mouvements qu'elle se montre. Elle ne transporte pas, elle gonfle; il est rare qu'elle soit injuste ; nous sommes souvent *indignés* d'un mauvais procédé dont nous ne sommes pas l'objet. Une âme délicate *s'indigne* quelquefois des obstacles qu'on lui oppose, des motifs qu'on lui croit, des rivaux qu'on lui donne, des récompenses qu'on lui promet, des éloges qu'on lui adresse, des préférences même qu'on lui accorde; en un mot, de tout ce qui marque qu'on n'a pas d'elle l'estime qu'elle croit mériter.

INDISCRET, adj. et subst. (*Gram. et Morale.*), qui révèle une chose confiée. L'homme qui sait penser, parler et prévoir les suites de ses paroles, n'est pas *indiscret*. Par un excès de confiance on ouvre son cœur à des indifférents; on répand son âme devant eux; c'est une faiblesse à laquelle on est entraîné par l'inexpérience et par la peine. La peine cherche à se soulager; l'inexpérience nous dérobe le danger de notre franchise. Les malheureux et les enfants sont presque tous *indiscrets*. L'indiscrétion peut devenir un crime. Un geste, un regard, un mot, le silence même est indiscret. Fuyez les *indiscrets*. *Vetabo qui cæteris sacra*, etc. La vanité rend *indiscret*. Mais l'indiscrétion n'est pas seulement relative à la confiance; elle s'étend à d'autres objets. On dit d'un zèle qu'il est *indiscret*; d'une action, qu'elle est *indiscrète*. Cette

indiscrétion a lieu dans toutes les circonstances où nous manquons par étourderie ou par faux jugement. Une femme tendre compte sur la discrétion de l'homme qu'elle favorise; c'est une condition tacite qu'il ne faut jamais oublier, pas même avec son ami. Pourquoi lui confieriez-vous un secret qui n'appartient point à vous seul? Il y a beaucoup d'amants *indiscrets*, parce qu'il y a peu d'hommes honnêtes. Après l'indiscrétion des amants heureux, la plus commune est celle des bienfaiteurs. Il n'y en a guère qui sentent combien il est doux de savoir seul l'action généreuse qu'on a faite. Que celui même que vous avez secouru l'ignore, s'il se peut. Pourquoi appeler en confidence un tiers entre le ciel et vous? J'aime à me persuader, pour l'honneur du genre humain, qu'il y a eu des âmes généreuses qui ont gardé en elles-mêmes des actions héroïques pendant toute la vie, et qui sont descendues sous la tombe avec leur secret.

INDISPENSABLE. adj. (*Gram.*). Il se dit des devoirs et des lois. Un devoir *indispensable* est celui qu'on ne peut ni omettre ni oublier sans être coupable. Une loi *indispensable* est celle à laquelle on ne peut se soustraire sans crime. Les secours qu'on doit à son père et à son ami sont *indispensables*. L'observation des lois naturelles est *indispensable*.

INDISSOLUBLE, adj. (*Gram.*), qui ne peut être dissous, rompu. Le mariage est un engagement *indissoluble*. L'homme sage frémit à l'idée seule d'un engagement *indissoluble*. Les législateurs qui ont préparé aux hommes des liens *indissolubles* n'ont guère connu son inconstance naturelle. Combien ils ont fait de criminels et de malheureux!

INDISTINCT, adj. (*Gram.*), dont toutes les parties ne se séparent pas bien les unes des autres, et ne font pas une sensation claire et nette. On dit que la mémoire ne nous laisse quelquefois des choses éloignées que des notions *indistinctes*; mais qu'est-ce que cela signifie? que nous nous rappelons seulement quelques circonstances d'un fait qui restent isolées, faute d'autres circonstances dont le souvenir est effacé. Il en est de même des images *indistinctes* que le sommeil nous présente, et des objets que nous n'apercevons que dans un trop grand éloignement. Les figures se séparent; l'ensemble qu'elles formaient disparaît, et nous n'en pouvons plus juger : c'est une machine désassemblée, et à laquelle il manque encore des pièces.

INDOCILE, INDOCILITÉ (*Gram.*). Ils se disent de l'animal qui se refuse à l'instruction, ou qui plus généralement suit la liberté que la nature lui a donnée, et répugne à s'en départir. Les peuples sauvages sont d'un naturel *indocile*. Si nous ne brisions de très-bonne heure la volonté des enfants, nous les trouverions tous *indociles* lorsqu'il s'agirait de les appliquer à quelque occupation. L'*indocilité* naît ou de l'opiniâtreté, ou de l'orgueil, ou de la sottise; c'est ou un vice de l'esprit qui n'aperçoit pas l'avantage de l'instruction, ou une férocité de cœur qui la rejette. Il faut la distinguer d'une autre qualité moins blâmable, mais plus incorrigible, qu'on pourrait appeler *indocibilité*. L'indocibilité, s'il m'est permis de parler ainsi, est la suite de la stupidité. La sottise des maîtres fait souvent l'*indocilité* des enfants. J'ai de la peine à concevoir qu'une jeune fille qui peut se soumettre à des exercices très-frivoles et très-pénibles, qu'un jeune homme qui peut se livrer à des occupations très-difficiles et très-superflues, n'eût pas tourné sa patience et ses talents à de meilleures choses, si l'on avait su les lui faire aimer.

INDOLENCE, s. f. (*Morale.*), c'est une privation de sensibilité morale; l'homme *indolent* n'est touché ni de la gloire, ni de la réputation, ni de la fortune, ni des nœuds du sang, ni de l'amitié, ni de l'amour, ni des arts, ni de la nature; il jouit de son repos qu'il aime, et c'est ce qui le distingue de l'indifférence qui peut avoir de l'inquiétude, de l'ennui; c'est à ce calme destructeur des talents, des plaisirs et des vertus, que nous amènent ces prétendus sages qui attaquent sans cesse les passions. Cet état d'*indolence* est assez l'état naturel de l'homme sauvage, et peut être celui d'un esprit étendu qui a tout vu et tout comparé.

INDUCTION (*Log. et Gram.*). *Hæc ex pluribus perveniens quo vult, appellatur inductio : quæ græce ἐπαγωγὴ nominatur; qua plurimum est usus in sermonibus Socrates.* (M. T. CICERO, *in Top.*, X.)

C'est une manière de raisonner, par laquelle on tire une conclusion générale et conforme à ce que l'on a prouvé dans tous les cas particuliers; elle est fondée sur ce principe reçu en logique : ce qui se peut affirmer ou nier de chaque individu d'une espèce, ou de chaque espèce d'un genre, peut être affirmé ou nié de toute l'espèce et de tout le genre.

Souvent et dans le langage ordinaire, la conclusion seule s'appelle *induction*.

Si l'on peut s'assurer d'avoir observé tous les cas particuliers, de n'avoir omis aucun des individus, l'*induction* est complète, et l'on a la certitude; mais malheureusement les exemples en sont rares : il n'est que trop aisé de laisser échapper quelques observations qui seraient nécessaires pour avoir une énumération entière.

J'ai fait des expériences sur les métaux; j'ai observé que l'or, l'argent, le cuivre, le fer, l'étain, le plomb et le mercure étaient pesants; j'en conclus que tous les métaux sont pesants. Je puis m'assurer que j'ai fait une *induction* complète, parce que ces sept corps sont les seuls auxquels on donne le nom de métaux.

J'ai été trompé dix fois consécutivement: suis-je en droit de conclure qu'il n'y a point d'homme qui ne se fasse un plaisir de me tromper? Ce serait là une *induction* bien imparfaite; cependant ce sont celles qui sont le plus en usage.

Mais peut-on s'en passer, et, tout incomplètes qu'elles sont, ne font-elles pas une sorte de preuve qui a beaucoup de force? Qui peut douter que l'empereur de la Chine n'ait un cœur, des veines, des artères, des poumons, fondé sur ce principe que tout homme ne peut vivre qu'autant qu'il a toutes ces parties intérieures? Et comment s'en est-on assuré? Par analogie ou par une *induction* très-imparfaite, puisque le nombre des personnes que l'on a ouvertes, et par l'inspection desquelles on s'est convaincu de cette vérité, est incomparablement plus petit que celui des autres hommes.

Dans l'usage ordinaire, et même souvent en logique, l'on confond l'*induction* et l'analogie. Mais l'on pourrait et l'on doit les distinguer, en ce que l'*induction* est supposée complète. Elle étudie tous les individus sans exception; elle embrasse tous les cas possibles, sans en omettre un seul; et alors seulement elle peut conclure, et elle conclut avec une connaissance sûre et certaine : mais l'analogie n'est qu'une *induction* incomplète qui étend sa conclusion au delà des principes, et qui, d'un nombre d'exemples observés, conclut généralement pour toute l'espèce.

Nous aimons les propositions générales et universelles, parce

que sous une expression simple, elles renferment un nombre infini de propositions particulières, et qu'elles favorisent ainsi également notre désir de savoir et notre paresse. De peu d'exemples, d'un quelquefois, nous nous pressons de tirer une conclusion générale. Quand on assure que les planètes sont habitées, ne se fonde-t-on pas principalement sur l'exemple unique de la terre? D'où savons-nous que toutes les pierres sont pesantes? Quelle preuve avons-nous de l'existence particulière de notre estomac, de notre cœur, de nos viscères ? l'analogie. L'on se moquerait de quelqu'un qui douterait de ces vérités; cependant s'il osait demander que l'on exposât le poids des raisons que l'on a de penser ainsi, je crois que l'on pourrait s'y trouver embarrassé: car cette conséquence: *cela se fait d'une telle manière chez les uns, donc cela se fait de la même manière chez tous les autres*, n'est point une conséquence légitime; jamais on ne la réduira aux lois d'un raisonnement sûr; on n'en fera jamais une preuve démonstrative. Nous savons d'ailleurs que l'analogie peut nous tromper; mais en convenant qu'elle nous conduit très-souvent et presque toujours à la vérité; qu'elle est d'une nécessité absolue, soit dans les sciences et dans les arts, dont elle est un des principaux fondements, soit dans la vie ordinaire, où l'on est obligé d'y avoir recours à tous moments, nous cherchons seulement à en faire connaître la nature, à la réduire à ce qu'elle est, c'est-à-dire à un principe de probabilité, dont il importe d'examiner la force d'où elle tire sa solidité, et quelle confiance on peut et on doit avoir en une preuve de cette espèce.

Pour cela, parcourons les diverses sciences où l'on en fait usage. Nous les divisons en trois classes, relativement à leur objet: en sciences *nécessaires*, telles que la métaphysique, les mathématiques, une bonne partie de la logique, la théologie naturelle, la morale; 2° en sciences *contingentes;* l'on comprendra sous ce titre la science des esprits créés et des corps; 3° en *arbitraires*, et sous cette dernière classe l'on peut ranger la grammaire, cette partie de la logique, qui dépend des mots, signes de nos pensées, cette partie de la morale ou de la jurisprudence, qui est fondée sur les mœurs et les coutumes des nations.

Il semble que les sciences dont l'objet est nécessaire, et qui

ne procèdent que par démonstration, devraient se passer d'une preuve qui ne va qu'à la probabilité ; et véritablement il vaudrait mieux en chercher de plus exactes ; mais il est pourtant vrai de dire que, soit par nécessité, soit par une faiblesse naturelle, qui nous fait préférer des preuves moins rigides et plus aisées à celles qui seraient plus démonstratives, mais plus embarrassées, l'on ne peut guère se passer ici de l'analogie. Dans la métaphysique, par exemple, et dans les mathématiques, les premiers principes, les axiomes sont supposés, et n'ont d'ordinaire aucune autre preuve que celle qui se tire de l'*induction*. Demandez à un homme qui a beaucoup vécu sans réfléchir, *si le tout est plus grand que sa partie*, il répondra que oui sans hésiter. Si vous insistez, et que vous vouliez savoir sur quoi est fondé ce principe, que vous répondra-t-il ? sinon que son corps est plus grand que sa tête, sa main qu'un seul doigt, sa maison qu'une chambre, sa bibliothèque qu'un livre ; et après plusieurs exemples pareils, il trouverait fort mauvais que vous ne fussiez pas convaincu. Cependant ces exemples et cent autres ne sont qu'une *induction* bien légère en comparaison de tant d'autres cas où l'on applique ce même axiome. Sans nous arrêter à examiner si ces principes sont eux-mêmes susceptibles de démonstration, et si on peut les déduire tous des définitions, il suffit, pour montrer l'importance de la preuve d'analogie, de remarquer qu'au moins la plupart, pour ne pas dire tous les hommes, parviennent à connaître ces principes, et à s'en tenir pour assurés par la voie de l'*induction*. Combien d'autres vérités dans la logique, dans la morale, dans les mathématiques, qui ne sont connues que par elle ! Les exemples en seraient nombreux si l'on voulait s'y arrêter. Il est vrai que souvent l'on pourrait donner de ces vérités des preuves exactes et tirées de la nature et de l'essence des choses ; mais ici, comme sur les principes, le grand nombre se contente de l'expérience ou d'une *induction* très-bornée, et même l'on peut assurer que la plupart des vérités qui se trouvent présentement démontrées, ont d'abord été reçues sur la foi de l'*induction*, et qu'on n'en a cherché les preuves qu'après s'être assuré, par la seule expérience, de la vérité de la proposition.

L'usage de l'analogie est bien plus considérable dans les sciences dont l'objet est *contingent*, c'est-à-dire dépendant et

n'existant que par la volonté du créateur. J'ose dire que, si l'on fait attention à la manière dont nous parvenons à la connaissance des choses placées hors de nous, on pourra assurer que toutes les sciences contingentes sont fondées sur l'analogie: quelle preuve a-t-on de l'existence des autres hommes ? l'*induction*. Je sens que je pense ; je vois que je suis étendu ; je conçois que je suis un composé de deux substances, le corps et l'âme ; ensuite je remarque hors de moi des corps semblables au mien ; je leur trouve les mêmes organes, du sentiment, des mouvements comme à moi ; je vis, ils vivent ; je me meus, ils se meuvent ; je parle, ils parlent ; je conclus que comme moi ce sont des êtres composés d'âme et de corps, des hommes en un mot. Lorsque nous voulons rechercher les propriétés de l'âme, étudier sa nature, ses inclinations, ses mouvements, que fait-on autre chose que descendre en soi-même, chercher à se connaître, examiner son entendement, sa liberté, sa volonté, et conclure, par cette seule *induction*, que ces mêmes facultés se trouvent dans les autres hommes, sans autre différence que celle que les actes extérieurs leur prêtent ?

En physique, toutes nos connaissances ne sont fondées que sur l'analogie : si la ressemblance des effets ne nous mettait pas en droit de conclure à la ressemblance des causes, que deviendrait cette science? Faudrait-il chercher la cause de tous ces phénomènes sans exception ? Cela serait-il possible ? Que deviendraient la médecine et toutes les branches pratiques de la physique sans ce principe d'analogie ? Si les mêmes moyens mis en œuvre dans les mêmes cas ne nous permettaient pas d'espérer les mêmes succès, comment s'y prendre pour la guérison des maladies ? que conclure de plusieurs expériences, d'un grand nombre d'observations ?

Enfin l'usage de l'*induction* est encore plus sensible dans les sciences qui dépendent uniquement de la volonté et de l'institution des hommes. Dans la grammaire, malgré la bizarrerie des langues, on y remarque une grande analogie, et nous sommes naturellement portés à la suivre ; ou si l'usage va contre l'analogie, cela est regardé comme irrégularité ; ce qu'il est bon de remarquer, pour s'assurer de ce que l'on a déjà dit, que l'analogie n'est pas un guide si certain qu'il ne puisse se tromper quelquefois.

Dans cette partie de la jurisprudence, qui est toute fondée sur les mœurs et les usages des nations, ou qui est de l'institution libre des sociétés, on voit régner aussi la même analogie. Rarement arrive-t-il que tout soit si bien, si universellement réglé dans la constitution des États, qu'il n'y ait quelquefois conflit entre les diverses puissances, les divers corps, pour savoir auquel appartient telle ou telle attribution ; et ces questions, sur lesquelles nous supposons la loi muette, comment se décident-elles, que par l'analogie ? Les jurisconsultes romains ont poussé ce principe très-loin ; et c'est en partie par cette attention à le suivre qu'ils ont rendu leur jurisprudence si belle, qu'elle a mérité le nom de *raison écrite*, et qu'elle a été presque universellement adoptée de tous les peuples.

Il n'y a donc, dira-t-on, que simple probabilité dans toutes nos connaissances, puisqu'elles sont toutes fondées sur l'analogie, qui ne donne point de vraie démonstration. Je réponds qu'il faut en excepter au moins les sciences nécessaires, dans lesquelles l'*induction* est simplement utile pour découvrir les vérités qui se démontrent ensuite. J'ajoute que quant à nos autres connaissances, s'il manque quelque chose à la certitude parfaite, nous devons nous contenter de notre sort, qui nous permet de parvenir, au moyen de l'analogie, à des vraisemblances telles, que quiconque leur refuse son consentement, ne saurait éviter le reproche d'une délicatesse excessive, d'une très-grande imprudence, et souvent d'une insigne folie.

Mais ne nous en tenons pas là ; voyons sur quoi est fondée la confiance que nous devons donner à la preuve d'*induction* ; examinons sur quelle autorité l'analogie vient se joindre aux sens et au témoignage pour nous conduire à la connaissance des choses ; et c'est ici la partie la plus intéressante de cet article.

En faisant passer en revue les trois classes de sciences que nous avons établies, commençons par celles dont l'objet est *arbitraire*, ou fondé sur la volonté libre des hommes : il est aisé d'y apercevoir le principe de la preuve d'analogie. C'est le goût que nous avons naturellement pour le beau, qui consiste dans un heureux mélange d'unité et de variété ; or l'unité ou l'uniformité, et c'est ici la même chose, emporte l'analogie qui n'est qu'une entière uniformité entre des choses déjà semblables

à plusieurs égards. Ce goût naturel pour l'analogie se découvre dans tout ce qui nous plaît : l'esprit lui-même n'est qu'une heureuse facilité à remarquer les ressemblances, les rapports. L'architecture, la peinture, la sculpture, la musique, qui sont les arts dont l'objet est de plaire, ont toutes leurs règles fondées sur l'analogie. Qu'y avait-il donc de plus naturel que de fuir la bizarrerie et le caprice, de faire régner l'analogie dans toutes les sciences dont la constitution dépend de notre volonté? Dans la grammaire, par exemple, ne doit-on pas supposer que les inventeurs des langues, et ceux qui les ont polies et perfectionnées, se sont plu à suivre l'analogie et à en fixer les lois ? On pourra donc décider les questions grammaticales avec quelque certitude en consultant l'analogie. Ajoutons, pour remonter à la source de ce goût pour l'uniformité, que sans elle les langues seraient dans une étrange confusion ; si chaque nom avait sa déclinaison particulière, chaque verbe sa conjugaison; si le régime et la syntaxe variaient sans règle générale, quelle imagination assez forte pourrait saisir toutes ces différences ? quelle mémoire serait assez fidèle pour les retenir ? L'analogie dans les sciences arbitraires est donc fondée également et sur notre goût et sur la raison.

Mais elle nous trompe quelquefois; c'est que les langues, pour me servir du même exemple, étant formées par l'usage, et souvent par l'usage de ceux dont le goût n'est pas le meilleur ni le plus sûr, se ressentent en quelque chose du goût que nous avons aussi pour la variété, ou bien l'on viole les lois de l'analogie pour éviter certains inconvénients qui naîtraient de leur observation, comme quelques prononciations rudes qu'on n'a pu se résoudre à admettre : c'est ainsi que nous disons *son âme, son épée*, au lieu de *sa âme, sa épée*; et si l'on y prend garde, on trouvera souvent dans la variété la plus grande une analogie plus grande qu'on ne s'y attendait : l'exemple cité en fournit la preuve. Puisque c'est le créateur lui-même qui nous a donné ce sentiment de la beauté et ce goût pour l'analogie, sans doute il a voulu orner ce magnifique théâtre de l'univers de la manière la plus propre à nous plaire, à nous qu'il a destinés à en être les spectateurs. Il a voulu que tout s'y présentât à nos yeux sous l'aspect le plus convenable, le plus beau, le plus parfait : je parle de ce qui sort immédiatement de ses mains,

sans être gâté par la malice des hommes. Dès lors il a dû ordonner que l'uniformité et l'analogie s'y montrassent dans tout leur jour ; que les propositions, l'ordre, l'harmonie, y fussent exactement observées; que tout fût réglé par des lois générales, simples, en petit nombre, mais universelles et fécondes en effets merveilleux : c'est aussi ce que nous observons et ce qui fonde la preuve d'analogie dans les sciences dont l'objet est *contingent*.

Ainsi tout est conduit par les lois du mouvement, qui partent d'un seul principe, mais qui se diversifient à l'infini dans leurs effets; et dès qu'une observation attentive des mouvements des corps nous a appris quelles sont ces lois, nous sommes en droit de conclure, par analogie, que tous les événements naturels arrivent et arriveront d'une manière conforme à ces lois.

Le grand maître du monde ne s'est pas contenté d'établir des lois générales, il s'est plu encore à fixer des causes universelles. Quel spectacle à l'esprit observateur qu'une multitude d'effets qui naissent tous d'une même cause ! Voyez que de choses différentes produisent les rayons que le soleil lance sur la terre; la chaleur qui ranime, qui conserve nos corps, qui rend la terre féconde, qui donne aux mers, aux lacs, aux rivières, aux fontaines leur fluidité; la lumière qui récrée nos yeux, qui nous fait distinguer les objets, qui nous donne des idées nettes de ceux qui sont les plus éloignés. Sans ces rayons point de vapeurs, point de pluies, point de fontaines, point de vents. Les plantes et les animaux, destitués d'aliments, périraient en naissant, ou plutôt ne naîtraient point du tout; la terre entière ne serait qu'une masse lourde, engourdie, gelée, sans variété, sans fécondité, sans mouvement.

Voyez encore combien d'effets naissent du seul principe de la pesanteur universelle! elle retient les planètes dans la carrière qu'elles parcourent autour du soleil, comme autour de leur centre particulier; elle réunit les différentes parties de notre globe; elle attache sur sa surface les villes, les rochers, les montagnes; c'est à elle qu'il faut attribuer le flux et reflux de la mer, le cours des fleuves, l'équilibre des liqueurs, tout ce qui dépend de la pesanteur de l'air, comme l'entretien de la flamme, la respiration et la vie des animaux.

Mais ce n'est pas seulement pour nos plaisirs et pour satisfaire notre goût que Dieu a créé ce monde harmonique et réglé par les lois sages de l'analogie, c'est surtout pour notre utilité et notre conservation. Supposez qu'on ne puisse rien conclure d'une *induction*, que ce raisonnement soit frivole et trompeur, je dis qu'alors l'homme n'aurait plus de règle de conduite et ne saurait vivre. Car si je n'ose plus faire usage de cet aliment que j'ai pris cent fois avec succès pour la conservation de ma vie, de peur que ses effets ne soient plus les mêmes, il faudra donc mourir de faim. Si je n'ose me fier à un ami dont j'ai reconnu en cent occasions le caractère sûr, parce que peut-être il aura changé sans cause apparente du soir au matin, comment me conduire dans le monde? Il serait aisé d'accumuler ici les exemples. En un mot, si le cours de la nature n'était pas réglé par des lois générales et uniformes, par des causes universelles; si les mêmes causes n'étaient pas ordinairement suivies des mêmes effets, il serait absurde de se proposer une manière de vivre, d'avoir un but, de chercher les moyens d'y parvenir; il faudrait vivre au jour le jour, et se reposer entièrement de tout sur la providence. Or ce n'est pas là l'intention du créateur, cela est manifeste; il a donc voulu que l'analogie régnât dans ce monde et qu'elle nous servît de guide.

S'il arrive que l'analogie nous induise quelquefois en erreur, prenons-nous en à la précipitation de nos jugements et à ce goût pour l'analogie, qui souvent nous fait prendre la plus légère ressemblance pour une parité parfaite. Les conclusions universelles sont admises par préférence, sans faire attention aux conditions nécessaires pour les rendre telles, et en négligeant des circonstances qui dérangeraient cette analogie que nous nous efforçons d'y trouver. Il faut observer aussi que le créateur a voulu que ses ouvrages eussent le mérite de la variété ainsi que celui de l'uniformité, et que nous nous trompons ainsi en n'y cherchant que ce dernier.

Il nous reste à examiner la probabilité qui résulte de l'*induction* dans les sciences *nécessaires*. Ici les principes de beauté et de goût ne sont point admissibles, parce que la vérité des propositions qu'elles renferment ne dépend point d'une volonté libre, mais est fondée sur la nature des choses. Il faudrait donc, comme nous l'avons déjà dit, abandonner la preuve d'analogie,

puisque l'on peut en avoir de plus sûres ; mais dès qu'elle n'est pas sans force, cherchons d'où elle peut venir.

Dans les sujets nécessaires, tout ce que l'on y considère est essentiel ; les accidents ne sont comptés pour rien. Ce que l'esprit envisage est une idée abstraite dont il forme l'essence à son gré par une définition, et dont il recherche uniquement ce qui découle de cette essence, sans s'arrêter à ce que des causes extérieures ont pu y joindre. Un géomètre, par exemple, ne considère dans le carré précisément que sa figure; qu'il soit plus grand ou plus petit, il n'y fait aucune attention ; il ne s'attache qu'à ce qu'il peut déduire de l'essence de cette figure, qui consiste dans l'égalité parfaite de ses quatre côtés, et de ses quatre angles. Mais il n'est pas toujours aisé de tirer de l'essence d'un être mathématique ou métaphysique tout ce qui en découle : ce n'est quelquefois que par une longue chaîne de conséquences, ou par une suite laborieuse de raisonnements, qu'on peut faire voir qu'une propriété dépend de l'essence attribuée à une chose. Je suppose qu'examinant plusieurs carrés ou plusieurs triangles différents, je leur trouve à tous une même propriété, sans qu'aucun exemple contraire vienne s'offrir à moi ; je présume d'abord que cette propriété est commune à toutes ces figures, et je conclus avec certitude que si cela est, elle doit découler de leur essence. Je tâche de trouver comment elle en dérive; mais si je ne peux en venir à bout, dois-je conclure de là que cette propriété ne leur est pas essentielle? Non, assurément ; mais que j'ai la vue fort bornée, ou qu'elle n'en découle que par un si long circuit de raisonnements, que je ne suis pas capable de le suivre jusqu'au bout. Il reste donc douteux si cette propriété, que l'expérience m'a découverte dans dix triangles, par exemple, appartient à l'essence générale du triangle, auquel cas ce serait une propriété universelle qui conviendrait à tous les triangles, ou si elle découle de quelque qualité particulière à une sorte de triangle, et qui par un hasard très-singulier, se trouverait appartenir à ces dix triangles sur lesquels j'en ai fait l'essai. Or il est aisé de concevoir que si ces dix triangles sont faits différents les uns des autres, ils n'ont vraisemblablement d'autre propriété commune que celle qui appartient à tous les triangles en général ; c'est-à-dire qu'ils ne se ressemblent en rien, qu'en ce que les uns et les autres sont des

figures qui ont trois côtés : du moins cela est très-vraisemblable; et cela le devient d'autant plus, que l'expérience faite sur ces triangles a été plus souvent répétée, et sur des triangles plus différents. Dès lors il est aussi très-vraisemblable que la propriété que l'on examine découle non de quelque propriété commune à ces dix triangles mis en épreuve, mais de l'essence générale de tous les triangles ; il est donc très-vraisemblable qu'elle convient à tous les triangles, et qu'elle est elle-même une propriété commune et essentielle.

Ce même raisonnement peut s'appliquer à tous les cas semblables ; d'où il suit, 1°. que la preuve d'analogie est d'autant plus forte et plus certaine, que l'expérience est poussée plus loin et qu'on l'applique à des choses plus différentes. 2°. Que plus la propriété dont il s'agit est simple, et plus l'*induction* est forte, supposant le même nombre d'expériences ; car une propriété simple doit naturellement découler d'une manière fort simple d'un principe fort simple : or quoi de plus simple que l'essence d'une chose, surtout que l'essence générale d'un être universel et abstrait ?

Je trouve donc ici le principe d'analogie fondé sur l'expérience et sur la simplicité qui approche le plus de la vérité. Cependant que l'on n'oublie jamais que l'*induction* ne nous donne au fond qu'une simple probabilité plus ou moins forte : or dans les sciences nécessaires on demande plus que la probabilité ; on veut des démonstrations, et elles en sont susceptibles. Ne nous laissons donc pas arrêter par une lâche paresse, ou séduire par la facilité de la preuve d'analogie. Je consens que l'on se serve de ce moyen pour découvrir la vérité, mais il ne faut pas élever sur un pareil fondement l'édifice des sciences qui peuvent s'en passer.

INDULGENCE. s. f. (*Morale.*), c'est une disposition à supporter les défauts des hommes et à pardonner leurs fautes; c'est le caractère de la vertu éclairée. Dans la jeunesse, dans les premiers moments de l'enthousiasme, pour l'ordre et le beau moral, on jette un regard dédaigneux sur les hommes qui semblent fermer les yeux à la vérité et s'écartent quelquefois des routes de l'honnête; mais les connaissances augmentent avec l'âge, l'esprit plus étendu voit un ordre plus général; il voit dans la nature des êtres, leur excellence et la nécessité de

leurs fautes. Alors on aspire à réformer ses semblables comme soi-même, avec la douce chaleur d'un intérêt tendre qui corrige ou console, soutient et pardonne.

L'envie, plus contrariée par le mérite qu'offensée des défauts, voit le mal à côté du bien, et le censure dans l'homme qu'on estime.

L'orgueil, pour avoir le droit de condamner tous les hommes, les juge d'après les idées d'une perfection à laquelle aucun ne peut atteindre.

La vertu toujours juste plaint le méchant qui se dévore lui-même, et jusque dans ses sévérités on la trouve consolante.

INFIDÉLITÉ, s. f. (*Gram. et Morale.*). Ce mot se prend (quelquefois) pour l'infraction du serment que des époux ou des amants se sont fait, de ne pas chercher le bonheur, l'homme entre les bras d'une autre femme, la femme dans les embrassements d'un autre homme. Les lois divines et humaines blâment les époux *infidèles*; mais l'inconstance de la nature, et la manière dont on se marie parmi nous, semblent un peu les excuser. Qui est-ce qui se choisit sa femme? qui est-ce qui se choisit son époux? Moins il y a eu de consentement, de liberté, de choix dans un engagement, plus il est difficile d'en remplir les conditions, et moins on est coupable, aux yeux de la raison, d'y manquer. C'est sous ce coup d'œil que je hais plus les amants que les époux *infidèles*. Et qui est-ce qui les a forcés de se prendre? pourquoi se sont-ils fait des serments? La femme *infidèle* me paraît plus coupable que l'homme *infidèle*. Il a fallu qu'elle foulât aux pieds tout ce qu'il y a de plus sacré pour elle dans la société. Mais on dira, plus son sacrifice est grand, moins son action est libre, et je répondrai qu'il n'y a point de crime qu'on n'excusât ainsi. Quoi qu'il en soit, le commerce de deux *infidèles* est un tissu de mensonges, de fourberies, de parjures, de trahisons, qui me déplaît : que les limites entre lesquelles il resserre les caresses qu'un homme peut faire à une femme sont bornées! que les moments doux qu'ils ont à passer ensemble sont courts! que leurs discours sont froids! Ils ne s'aiment point; ils ne se croient point; peut-être même ils se méprisent. Dispensez les amants de la fidélité et vous n'aurez que des libertins. Nous ne sommes plus dans l'état de nature sauvage, où toutes les femmes étaient à tous les hommes, et

tous les hommes à toutes les femmes. Nos facultés se sont perfectionnées; nous sentons avec plus de délicatesse; nous avons des idées de justice et d'injustice plus développées; la voix de la conscience s'est éveillée; nous avons institué entre nous une infinité de pactes différents; je ne sais quoi de saint et de religieux s'est mêlé à tous nos engagements; anéantirons-nous les distinctions que les siècles ont fait naître, et ramènerons-nous l'homme à la stupidité de l'innocence première, pour l'abandonner sans remords à la variété de ses impulsions? Les hommes produisent aujourd'hui des hommes; regretterons-nous les temps barbares où ils ne produisaient que des animaux?

INFORTUNE, s. f. (*Gram.*), suite de malheurs auxquels l'homme n'a point donné l'occasion, et au milieu desquels il n'a point de reproche à se faire. L'*infortune* tombe sur nous; nous y attirons quelquefois le malheur : il semble qu'il y ait des hommes *infortunés;* c'est-à-dire des êtres que leur destinée promène partout où il y a des pertes à supporter, des hasards fâcheux à trouver, des peines à souffrir. C'est ainsi que le monde est ordonné pour eux et eux pour le monde. Cette nécessité seule suffirait pour déterminer au refus de la vie un être un peu raisonnable, si l'on pouvait supposer un lien entre le néant et le monde, et un instant avant sa naissance, où on lui montrât tout ce qu'il a à craindre et à espérer, s'il veut vivre.

INGÉNIEUX, adj. (*Gram.*), qui montre de l'esprit et de la sagacité. Il se dit des choses et des personnes. Un poëte *ingénieux;* un machiniste *ingénieux;* une pensée *ingénieuse;* une machine *ingénieuse.* Les choses *ingénieuses* déparent les grandes choses. Si elles sont accumulées dans un ouvrage, elles fatiguent. Elles sont plus faites pour être dites que pour être écrites. Elles consistent dans des rapports fins, délicats et petits, qui échappent aux hommes de sens dont l'attention se porte sur les masses. Homère, Virgile, Milton, le Tasse, Horace, Sophocle, Euripide, Corneille, Racine, ne sont point des poëtes *ingénieux.* Il n'y a point d'homme à qui ce titre convienne moins qu'à Démosthène et à Bossuet. Un auteur qui court après des traits *ingénieux* se peint à mon esprit sous la forme de celui qui s'applique à frapper un caillou sur l'angle, pour en tirer une étincelle. Il m'amuse un moment. Il se dit à Paris plus

de choses *ingénieuses* en un jour que dans tout le reste du monde. Elles ne coûtent rien à cette nation qui sait aussi, quand il lui plaît, s'élever aux plus grandes.

INGÉNUITÉ, s. f. (*Gram.*). L'*ingénuité* est dans l'âme; la naïveté dans le ton. L'*ingénuité* est la qualité d'une âme innocente qui se montre telle qu'elle est, parce qu'il n'y a rien en elle qui l'oblige à se cacher. L'innocence produit l'*ingénuité*, et l'*ingénuité* la franchise. On est tenté de supposer toutes les vertus dans les personnes *ingénues*. Que leur commerce est agréable! Si elles ont parlé, on sent qu'elles devaient dire ce qu'elles ont dit. Leur âme vient se peindre sur leurs lèvres, dans leurs yeux et dans leur expression. On leur découvre son cœur avec d'autant plus de liberté qu'on voit le leur tout entier. Ont-elles fait une faute, elles l'avouent d'une manière qui ferait presque regretter qu'elles ne l'eussent pas commise. Elles paraissent innocentes jusque dans leurs erreurs; et les cœurs doubles paraissent coupables, lors même qu'ils sont innocents. Il est impossible de se fâcher longtemps contre les personnes *ingénues;* elles désarment. Voyez Agnès, dans *l'École des Femmes*. Leur vérité donne de l'intérêt et de la grâce aux choses les plus indifférentes. Le petit chat est mort; qu'est-ce que cela? rien : mais ce rien est de caractère, et il plaît.

L'*ingénuité* a peu pensé, n'est pas assez instruite; la naïveté oublie pour un moment ce qu'elle a pensé, le sentiment l'emporte. L'*ingénuité* avoue, révèle, manque au secret, à la prudence; la naïveté exprime et peint; elle manque quelquefois au ton donné, aux égards; les réflexions peuvent être naïves, et elles le sont quand on s'aperçoit aisément qu'elles partent du caractère. L'*ingénuité* semble exclure la réflexion; elle n'est point d'habitude sans un peu de bêtise, la naïveté sans beaucoup de sentiment; on aime l'*ingénuité* dans l'enfance, parce qu'elle fait espérer de la candeur; on l'excuse dans la jeunesse; dans l'âge mûr on la méprise. L'Agnès de Molière est *ingénue;* l'Iphigénie de Racine est naïve et *ingénue*. Toutes les passions peuvent être naïves, même l'ambition; elle l'est quelquefois dans l'Agrippine de Racine; les passions de l'homme qui pense sont rarement *ingénues*.

INHUMANITÉ, s. f. (*Gram.*), vice qui nous sort de notre espèce, qui nous fait cesser d'être homme; dureté de cœur,

dont la nature semblait nous avoir rendus incapables. *Voyez* HUMANITÉ.

INJURE, TORT, *synon.* Le *tort* trouble dans la possession des biens ou de la réputation; il attaque la propriété. L'*injure* impute des défauts, des crimes, des vices, des fautes; elle nie les bonnes qualités; elle attaque la personne. L'homme juste ne fait pas de *tort*; l'âme élevée ne se permet pas l'*injure*; la grande âme pardonne le *tort*, et oppose à l'*injure* la suite de sa vie.

INNÉ, adj. (*Gram. et Philosoph.*), qui naît avec nous. Il n'y a d'*inné* que la faculté de sentir et de penser; tout le reste est acquis. Supprimez l'œil et vous supprimez en même temps toutes les idées qui appartiennent à la vue. Supprimez le nez, et vous supprimez en même temps toutes les idées qui appartiennent à l'odorat; et ainsi du goût, de l'ouïe et du toucher. Or toutes ces idées et tous ces sens supprimés, il ne reste aucune notion abstraite; car c'est par le sensible que nous sommes conduits à l'abstrait. Mais après avoir procédé par voie de suppression, suivons la méthode contraire. Supposons une masse informe, mais sensible; elle aura toutes les idées qu'on peut obtenir du toucher; perfectionnons son organisation; développons cette masse, et en même temps nous ouvrirons la porte aux sensations et aux connaissances. C'est par l'une et l'autre de ces méthodes qu'on peut réduire l'homme à la condition de l'huître, et élever l'huître à la condition de l'homme.

INNOCENCE, s. f. (*Gram.*). Il n'y a que les âmes pures qui puissent bien entendre la valeur de ce mot. Si l'homme méchant concevait une fois les charmes qu'il exprime, dans le moment il deviendrait homme juste. L'*innocence* est l'assemblage de toutes les vertus, l'exclusion de tous les vices. Qui est-ce qui, parvenu à l'âge de quarante ans avec l'*innocence* qu'il apporta en naissant, n'aimerait pas mieux mourir que de l'altérer par la faute la plus légère? Malheureux que nous sommes, il ne nous reste pas assez d'*innocence* pour en sentir le prix! Méchants, rassemblez-vous; conjurez tous contre elle, et il est une douceur secrète que vous ne lui ravirez jamais. Vous en arracherez des larmes, mais vous ne ferez point entrer le désespoir dans son cœur. Vous la noircirez par des calomnies; vous la bannirez de la société des hommes; mais elle s'en ira avec le témoignage

qu'elle se rendra à elle-même, et c'est vous qu'elle plaindra dans la solitude où vous l'aurez contrainte de se cacher. Le crime résiste à l'aspect du juge; il brave la terreur des tourments; le charme de l'*innocence* le trouble, le désarme et le confond; c'est le moment de sa confrontation avec elle qu'il redoute; il ne peut supporter son regard, il ne peut entendre sa voix; plusieurs fois il s'est perdu lui-même pour la sauver. *O innocence!* qu'êtes-vous devenue? Qu'on m'enseigne l'endroit de la terre que vous habitez, afin que j'aille vous y chercher : *Sitis arida postulat undam, et vocat unda sitim.* Je n'attendrai point au dernier moment pour vous regretter.

INQUIÉTUDE, s. f. (*Gram. et Morale.*), c'est une agitation de l'âme qui a plusieurs causes; l'*inquiétude*, quand elle est devenue habituelle, se trouve ordinairement dans les hommes, dont les devoirs, l'état, la fortune contrarient l'instinct, les goûts, les talents. Ils sentent fréquemment le besoin de faire autre chose que ce qu'ils font. Dans l'amour, dans l'ambition, dans l'amitié, l'*inquiétude* est presque toujours l'effet du mécontentement de soi-même, du doute de soi-même, et du prix extrême qu'on attache à la possession de sa maîtresse, d'une place, de son ami. Il y a un autre genre d'*inquiétude*, qui n'est qu'un effet de l'ennui, du besoin, des passions, du dégoût. Il y a l'*inquiétude* des remords.

INSENSÉ, adj. (*Gram.*). On donne cette épithète injurieuse à deux sortes d'hommes, et à ceux qui ont réellement perdu le sens et la raison, et à ceux qui se conduisent comme s'ils en étaient privés. Un *insensé* n'est pas toujours un sot; il est capable de donner à un autre un bon conseil, mais il est incapable de le suivre : rien n'est si commun qu'un homme d'esprit qui se conduit comme un fou.

INSENSIBILITÉ (*Philos. mor.*). L'indifférence est à l'âme ce que la tranquillité est au corps, et la léthargie est au corps ce que l'*insensibilité* est à l'âme. Ces dernières modifications sont l'une et l'autre l'excès des deux premières, et par conséquent également vicieuses.

L'*indifférence* chasse du cœur les mouvements impétueux, les désirs fantasques, les inclinations aveugles : l'*insensibilité* en ferme l'entrée à la tendre amitié, à la noble reconnaissance, à tous les sentiments les plus justes et les plus légitimes.

Celle-là détruisant les passions de l'homme, ou plutôt naissant de leur non-existence, fait que la raison sans rivales exerce plus librement son empire; celle-ci détruisant l'homme lui-même, en fait un être sauvage et isolé qui a rompu la plupart des liens qui l'attachaient au reste de l'univers. Par la première enfin, l'âme tranquille et calme ressemble à un lac dont les eaux sans pente, sans courant, à l'abri de l'action des vents, et n'ayant d'elles-mêmes aucun mouvement particulier, ne prennent que celui que la rame du batelier leur imprime; et rendue léthargique par la seconde, elle est semblable à ces mers glaciales qu'un froid excessif engourdit jusque dans le fond de leurs abîmes, et dont il a tellement durci la surface que les impressions de tous les objets qui la frappent y meurent sans pouvoir passer plus avant et même sans y avoir causé le moindre ébranlement ni l'altération la plus légère.

L'indifférence fait des sages et l'*insensibilité* fait des monstres; elle ne peut point occuper tout entier le cœur de l'homme, puisqu'il est essentiel à un être animé d'avoir du sentiment; mais elle peut en saisir quelques endroits; et ce sont ordinairement ceux qui regardent la société : car pour ce qui nous touche personnellement, nous conservons toujours notre sensibilité; et même elle s'augmente de tout ce que perd celle que nous devrions avoir pour les autres. C'est une vérité dont les grands se chargent souvent de nous instruire. Quelque vent contraire s'élève-t-il dans la région des tempêtes où les place leur élévation, alors nous voyons communément couler avec abondance les larmes de ces demi-dieux, qui semblent avoir des yeux d'airain quand ils regardent les malheurs de ceux que la fortune fit leurs inférieurs, la nature leurs égaux et la vertu peut-être leurs supérieurs.

L'on croit assez généralement que Zénon et les stoïciens ses disciples faisaient profession de l'*insensibilité* ; et j'avoue que c'est ce qu'on doit penser, en supposant qu'ils raisonnaient conséquemment : mais ce serait leur faire trop d'honneur, surtout en ce point-là. Ils disaient que la *douleur n'est point un mal* ; ce qui semble annoncer qu'ils avaient trouvé quelques moyens pour y être insensibles, ou du moins qu'ils s'en vantaient; mais point du tout : jouant sur l'équivoque des termes, comme le leur reproche Cicéron dans sa deuxième Tusculane,

et recourant à ces vaines subtilités qui ne sont pas encore bannies aujourd'hui des écoles, voici comment ils prouvaient leur principe : *rien n'est un mal que ce qui déshonore, que ce qui est un crime, or la douleur n'est pas un crime;* ergo *la douleur n'est pas un mal. Cependant,* ajoutaient-ils, *elle est à rejeter, parce que c'est une chose triste, dure, fâcheuse, contre nature, difficile à supporter.* Amas de paroles qui signifient précisément la même chose que ce que nous entendons par *mal*, lorsqu'il est appliqué à *douleur*. L'on voit clairement par là que rejetant le nom ils convenaient du sens que l'on y attache, et ne se vantaient point d'être insensibles. Lorsque Possidonius entretenant Pompée s'écriait dans les moments où la douleur s'élançait avec le plus de force : *Non, douleur, tu as beau faire ; quelque importune que tu sois, jamais je n'avouerai que tu sois un mal.* Sans doute qu'il ne prétendait pas dire qu'il ne souffrait point, mais que ce qu'il souffrait n'était pas un mal. Misérable puérilité qui était un faible lénitif à sa douleur, quoiqu'elle servît d'aliment à son orgueil. *Voyez* STOÏCISME.

L'excès de la douleur produit quelquefois l'*insensibilité*, surtout dans les premiers moments. Le cœur trop vivement frappé est étourdi de la grandeur de ses blessures; il demeure d'abord sans mouvement, et s'il est permis de s'exprimer ainsi, le sentiment se trouve noyé pendant quelque temps dans le déluge de maux dont l'âme est inondée. Mais le plus souvent l'espèce d'*insensibilité* que quelques personnes font paraître au milieu des souffrances les plus grandes, n'est simplement qu'extérieure. Le préjugé, la coutume, l'orgueil ou la crainte de la honte empêchent la douleur d'éclater au dehors, et la renferment tout entière dans le cœur. Nous voyons par l'histoire qu'à Lacédémone les enfants fouettés au pied des autels jusqu'à effusion de sang, et même quelquefois jusqu'à la mort, ne laissaient pas échapper le moindre gémissement. Il ne faut pas croire que ces efforts fussent réservés à la constance des Spartiates. Les barbares et les sauvages avec lesquels ce peuple si vanté avait plus d'un trait de ressemblance, ont souvent montré une pareille force, ou pour mieux dire, une semblable *insensibilité* apparente. Aujourd'hui, dans le pays des Iroquois, la gloire des femmes est d'accoucher sans se plaindre, et c'est une très-grosse injure parmi elles que de dire, *tu as crié quand*

tu étais en travail d'enfants; tant ont de force le préjugé et la coutume! Je crois que cet usage ne sera pas aisément transplanté en Europe; et quelque passion que les femmes en France aient pour les modes nouvelles, je doute que celle de mettre au monde les enfants sans crier ait jamais cours parmi elles.

INSÉPARABLE, adj. (*Gram.*), qui ne peut être séparé d'un autre. Je ne connais rien d'*inséparable* dans la nature : la cause peut être séparée de l'effet ; il n'y a aucun corps qui ne puisse être dissous, analysé ; si l'on prétend prouver le contraire par les qualités essentielles d'un sujet, on verra qu'elles n'en sont *inséparables* que parce qu'elles sont le sujet même. Les formes sont *inséparables* de la matière, parce que c'est la matière modifiée ; la pensée de l'esprit, parce que c'est l'être pensant ; le sentiment de l'être sensible, parce que c'est l'être sentant ; l'espace ou l'étendue de l'être qui la constitue, parce que c'est l'être étendu ; le temps ou la durée de l'être qui est parce que c'est l'être durant ou existant. On s'embarrasse dans des difficultés qui n'ont point de fin, parce qu'on transforme en êtres réels des abstractions pures, et qu'on prend pour des choses les images qu'on en a.

INSERTION DE LA PETITE VÉROLE (*Médecine.*). C'est la plus belle découverte qui ait été faite en médecine, pour la conservation de la vie des hommes ; et c'est aux expériences des Anglais qu'on doit cette méthode admirable, du triomphe de l'art sur la nature.

O Londres, heureuse terre,
Ainsi que vos tyrans, vous avez su chasser
Les préjugés honteux qui nous livrent la guerre!

INSIGNE, adj. (*Gram.*), qui se fait distinguer par quelque qualité peu commune. Il se dit des choses et des personnes, et se prend tantôt en bonne, tantôt en mauvaise part : ce fut un scélérat *insigne;* après avoir été longtemps mon ami, il inventa contre moi une calomnie *insigne* qui lui fit perdre ses amis, et qui éloigna de lui les indifférents à qui mon innocence fut connue. César s'est signalé par sa valeur, Socrate par sa vertu. Sully rendit à la nation un service *insigne*, par le bon ordre qu'il introduisit dans les finances. Ce fut en lui une marque

insigne d'un grand jugement, que d'avoir tout rapporté à la population et à l'agriculture ; et ceux qui s'écartèrent dans la suite de ces principes, et tournèrent leurs vues du côté des traitants et des manufacturiers, prirent l'accessoire pour le principal.

INSINUANT, adj. (*Gram.*), qui sait entrer dans les esprits, et leur faire agréer ce qu'il leur propose. L'homme *insinuant* a une éloquence qui lui est propre. Elle a exactement le caractère que les théologiens attribuent à la grâce, *pertingens omnia suaviter et fortiter*. C'est l'art de saisir nos faiblesses, d'user de nos intérêts, de nous en créer ; il est possédé par les gens de cour et les autres malheureux. Accoutumés ou contraints à ramper, ils ont appris à subir toutes sortes de formes. *Fiet avis, et cum volet arbor*. Ce sont aussi des serpents ; tantôt ils rampent à replis tortueux et lents ; tantôt ils se dressent sur leurs queues, et s'élancent, toujours souples, légers, déliés et doux, même dans leurs mouvements les plus violents. Méfiez-vous de l'homme *insinuant* ; il frappe doucement sur notre poitrine, et il a l'oreille ouverte pour saisir le son qu'elle rend. Il entrera dans votre maison en esclave, mais il ne tardera pas à y commander en maître dont vous prendrez sans cesse les volontés pour les vôtres.

Insinuant se dit des personnes et des choses ; cet homme est *insinuant* ; il a des manières *insinuantes*.

INSOLENT (*Gram.*), qui se croit et ne cache point qu'il se croit plus grand que les autres. Un sauvage ni un philosophe ne sauraient être *insolents*. Le sauvage ne voit autour de lui que ses égaux. Le philosophe ne sent pas sa supériorité sur les autres, sans les plaindre, et il s'occupe à descendre modestement jusqu'à eux. Quel est donc l'homme *insolent* ? c'est celui qui dans la société a des meubles et des équipages, et qui raisonne à peu près ainsi : J'ai cent mille écus de rente ; les dix-neuf vingtièmes des hommes n'ont pas mille écus, les autres n'ont rien. Les premiers sont donc à mille degrés au-dessous de moi ; le reste en est à une distance infinie. D'après ce calcul, il manque d'égards à tout le monde, de peur d'en accorder à quelqu'un. Il se fait mépriser et haïr ; mais qu'est-ce que cela lui fait ? *sacram metiente viam cum bis ter ulnarum toga*, la queue de sa robe n'en est pas moins ample : voilà l'*insolence*

financière ou magistrale. Il y a l'*insolence* de la grandeur; l'*insolence* littéraire. Toutes consistent à exagérer les avantages de son état, et à les faire valoir d'une manière outrageante pour les autres. Un homme supérieur qui illustre son état ne songe pas à s'en glorifier, c'est la pauvre ressource des subalternes.

INSTABILITÉ, s. f. (*Gram.*), qui n'est pas stable, qui est, sujet au changement. On dit l'*instabilité* du temps, de la fortune, des sentiments, des passions, des goûts, des désirs, du bonheur et des choses humaines. Il n'y a presque rien sur quoi nous puissions compter. Encore si l'on mesurait son attachement aux objets, sur leur *instabilité*; mais non, on se conduit comme s'ils ne devaient jamais nous manquer : cependant il vient un moment où ils nous échappent, et nous nous plaignons, comme s'ils avaient dû changer de nature en notre faveur.

INSTINCT, s. m. (*Métaph. et Hist. natur.*) [1].

INSUPPORTABLE, adj. (*Gram.*), qu'on ne peut supporter. Il se dit des choses et des personnes. Le joug de la tyrannie devient *insupportable* à force de s'appesantir. Cet homme est *insupportable* avec ses mauvaises plaisanteries. Avec beaucoup d'esprit on se rend *insupportable* dans la conversation, l'orsqu'on l'attire à soi tout entière. Avec des talents et des vertus on se rend *insupportable* dans la société par des défauts légers, mais qui se font sentir à tout moment. Si on ne s'occupe sérieusement d'alléger aux autres le poids de la supériorité qu'on a sur eux, ils ne tardent pas à le trouver *insupportable*.

INTÈGRE, INTÉGRITÉ (*Gram. et Morale.*). La pratique de la justice dans toute son étendue et dans toute sa rigueur la plus scrupuleuse, mérite à l'homme le titre d'*intègre*. C'est la qualité principale d'un juge, d'un arbitre, d'un souverain. C'est dans le sacrifice de ses propres intérêts qu'on montre surtout son *intégrité*. L'*intégrité* suppose une connaissance délicate des limites du juste et de l'injuste; et ces limites sont quelquefois

1. Quoique aucun signe distinctif n'indique, dans l'*Encyclopédie*, que cet article soit d'un autre que Diderot, et que tous les précédents éditeurs le lui aient attribué, il est cependant de Georges Leroy, lieutenant des chasses du parc de Versailles, un des habitués de la société du baron d'Holbach et un ami des philosophes, philosophe lui aussi. Dans les *Lettres philosophiques sur la perfectibilité et l'intelligence des animaux*. qu'a publiées Leroy, et qu'a rééditées M. le docteur Robinet (1862, in-18; Poulet Malassis), on voit en effet que la VIIme tout entière et partie des IVme et Vme constituent cet article *Instinct*. M. le docteur Robinet a relevé le fait dans son Introduction.

bien déliées, bien obscurcies. Si on rapportait à la notion du juste ou de l'injuste toutes les actions de la vie, et si l'on réduisait, comme il est possible, toutes les vertus à la justice, il n'y aurait pas un homme qu'on pût appeler *intègre*.

Les mots *intègre* et *intégrité* ont encore quelques acceptions. Un ouvrage n'a pas son *intégrité* lorsqu'il n'est pas achevé. Les Juifs prétendent observer aujourd'hui même leur religion dans toute son *intégrité*. Quelques précautions que l'on prenne pour conserver les substances naturelles dans leur *intégrité*, on y réussit difficilement; et un cabinet d'histoire naturelle serait moins durable, et ne l'emporterait guère en utilité sur un recueil de dessins peints par d'habiles maîtres. La matière et la forme sont requises à l'*intégrité* du sacrement. Que sert à une vierge d'avoir conservé l'*intégrité* de son corps, si elle a négligé l'*intégrité* de son âme? Ces exemples suffisent pour fixer l'acception des mots *intègre* et *intégrité*.

INTELLECT, s. m. (*Gram. et Philosoph.*), c'est l'âme en tant qu'elle conçoit; de même que la volonté est l'âme en tant qu'elle a le désir ou l'aversion. Si une substance est capable de sensation, elle entendra, elle aura des idées. L'expérience lui apprendra ensuite à lier ces idées, à raisonner, à aimer, à haïr, à vouloir. L'*intellect* est commun à l'homme et à la bête; la volonté aussi. L'*intellect* de la bête est borné, celui de l'homme ne l'est pas. La bête ne veut pas librement; l'homme veut librement. L'homme est plus raisonnable; l'animal est plus sensible. Lorsque l'homme ne sent pas, il peut réfléchir; lorsque la bête ne sent pas, elle ne peut réfléchir, elle dort.

INTELLECTUEL, adj. (*Gram.*), qui appartient à l'intellect, à l'entendement. Les objets sont *intellectuels* ou sensibles. On comprend, sous la classe d'*intellectuels*, tout ce qui se passe au dedans de nous; et sous la classe de sensibles, tout ce qui se passe au dehors. Il y a, entre les objets sensibles et les objets *intellectuels*, la différence de la cause et de l'effet.

On dit cependant *intellectuel* dans un sens opposé à matériel. Ainsi les anges sont des substances *intellectuelles*; l'âme est un être *intellectuel*. Dans le sommeil, dans l'extase, dans le transport des passions, les puissances *intellectuelles* sont suspendues; elles sont exaltées dans l'enthousiasme. Dans la contemplation des vérités purement abstraites, les puissances *intellectuelles*

sont seules en action; elles agissent en concurrence avec les puissances sensibles dans la contemplation des choses morales. On conçoit dans le premier cas; on aime ou l'on hait, en même temps que l'on conçoit dans le second. C'est la raison pour laquelle il est plus doux de s'occuper de certains objets; et lorsqu'on dit que certaines vérités sont plus intéressantes, soit à rechercher, soit à méditer, que d'autres; c'est que le cœur ou les organes intérieurs du désir et de l'aversion sont agités, dans le même temps que l'esprit s'en occupe. On réfléchit, et l'on jouit. La situation la plus douce est celle qui résulte de l'action combinée de l'entendement, du cœur et des organes destinés à la satisfaction des désirs; et il n'y a guère que l'amour capable de nous procurer cet enchantement, où tant de causes agissent d'intelligence.

INTELLIGENCE, s. f. (*Gram.*). Ce mot a un grand nombre d'acceptions différentes, que nous allons déterminer par autant d'exemples.

On dit, cet homme est doué d'une *intelligence* peu commune, lorsqu'il saisit avec facilité les choses les plus difficiles.

Les rapports infinis qu'on observe dans l'harmonie générale des choses annoncent une *intelligence* infinie.

Milton nous peint l'Éternel descendant dans la nuit, accompagné d'une foule d'*intelligences* célestes.

Un mauvais commentateur obscurcit quelquefois un passage au lieu d'en donner l'*intelligence*.

Un père de famille s'occupera particulièrement à entretenir la bonne *intelligence* entre ses enfants.

Un grand politique se ménage dans toutes les cours des *intelligences*. Il en avait dans cette place, lorsqu'il forma le dessein de l'attaquer.

Comment ne pas succomber, lorsque le cœur et l'esprit sont d'*intelligence*?

Sans *intelligence*, comment saisir les principes?

D'*intelligence*, on a fait *intelligent*, *intelligible*; et l'on a distingué deux mondes, le monde réel et le monde intelligible, ou l'idée du monde réel.

INTENTION, s. f. (*Gram.*), c'est la fin qu'un homme se propose en agissant. Elle peut être bonne ou mauvaise, exprimée

ou secrète. Il n'est permis qu'à Dieu de connaître des *intentions* secrètes. Souvent c'est l'*intention* qui excuse ou qui aggrave l'action. La loi des hommes, nécessairement imparfaite, néglige souvent l'*intention*, et présume que celui qui a voulu l'action, en a voulu aussi toutes les suites. Nous devons de la reconnaissance à celui qui était bien *intentionné*, sans aucun égard au succès. Il ne faut pas perdre de vue la fable de l'ours et de l'homme qui dort. Un sot de la meilleure *intention* nous casse la tête, pour nous délivrer de l'importunité d'une mouche. Il y a des casuistes qui ont imaginé une certaine direction d'*intention*, à l'aide de laquelle ils peuvent mentir, médire, calomnier en sûreté de conscience.

INTÉRÊT (*Morale.*). Ce mot a bien des acceptions dans notre langue : pris dans un sens absolu, et sans lui donner aucun rapport immédiat avec un *individu*, un *corps*, un *peuple*, il signifie ce vice qui nous fait chercher nos avantages au mépris de la justice et de la vertu, et c'est une vile ambition ; c'est l'avarice, la passion de l'argent, comme dans ces vers de la *Pucelle :*

> Et l'intérêt, ce vil roi de la terre,
> Triste et pensif auprès d'un coffre-fort,
> Vend le plus faible au crime d'un plus fort.

Quand on dit l'*intérêt* d'un individu, d'un corps, d'une nation : mon *intérêt*, l'*intérêt* de l'État, son *intérêt*, leur *intérêt*, alors ce mot signifie ce qui importe ou ce qui convient à l'État, à la personne, à moi, etc. En faisant abstraction de ce qui convient aux autres, surtout quand on y ajoute l'adjectif *personnel.*

Dans ce sens, le mot d'*intérêt* est souvent employé, quoique improprement, pour celui d'*amour-propre ;* de grands moralistes sont tombés dans ce défaut, qui n'est pas une petite source d'erreurs, de disputes et d'injures.

L'amour-propre ou le désir continu du bien-être, l'attachement à notre être, est un effet nécessaire de notre constitution, de notre instinct, de nos sensations, de nos réflexions, un principe qui, tendant à notre conservation, et répondant aux vues de la nature, serait plutôt vertueux que vicieux dans l'état de nature.

Mais l'homme né en société tire de cette société des avantages qu'il doit payer par des services : l'homme a des de-

sont seules en action; elles agissent en concurrence avec les puissances sensibles dans la contemplation des choses morales. On conçoit dans le premier cas; on aime ou l'on hait, en même temps que l'on conçoit dans le second. C'est la raison pour laquelle il est plus doux de s'occuper de certains objets; et lorsqu'on dit que certaines vérités sont plus intéressantes, soit à rechercher, soit à méditer, que d'autres; c'est que le cœur ou les organes intérieurs du désir et de l'aversion sont agités, dans le même temps que l'esprit s'en occupe. On réfléchit, et l'on jouit. La situation la plus douce est celle qui résulte de l'action combinée de l'entendement, du cœur et des organes destinés à la satisfaction des désirs; et il n'y a guère que l'amour capable de nous procurer cet enchantement, où tant de causes agissent d'intelligence.

INTELLIGENCE, s. f. (*Gram.*). Ce mot a un grand nombre d'acceptions différentes, que nous allons déterminer par autant d'exemples.

On dit, cet homme est doué d'une *intelligence* peu commune, lorsqu'il saisit avec facilité les choses les plus difficiles.

Les rapports infinis qu'on observe dans l'harmonie générale des choses annoncent une *intelligence* infinie.

Milton nous peint l'Éternel descendant dans la nuit, accompagné d'une foule d'*intelligences* célestes.

Un mauvais commentateur obscurcit quelquefois un passage au lieu d'en donner l'*intelligence*.

Un père de famille s'occupera particulièrement à entretenir la bonne *intelligence* entre ses enfants.

Un grand politique se ménage dans toutes les cours des *intelligences*. Il en avait dans cette place, lorsqu'il forma le dessein de l'attaquer.

Comment ne pas succomber, lorsque le cœur et l'esprit sont d'*intelligence?*

Sans *intelligence*, comment saisir les principes?

D'*intelligence*, on a fait *intelligent*, *intelligible;* et l'on a distingué deux mondes, le monde réel et le monde intelligible, ou l'idée du monde réel.

INTENTION, s. f. (*Gram.*), c'est la fin qu'un homme se propose en agissant. Elle peut être bonne ou mauvaise, exprimée

ou secrète. Il n'est permis qu'à Dieu de connaître des *intentions* secrètes. Souvent c'est l'*intention* qui excuse ou qui aggrave l'action. La loi des hommes, nécessairement imparfaite, néglige souvent l'*intention*, et présume que celui qui a voulu l'action, en a voulu aussi toutes les suites. Nous devons de la reconnaissance à celui qui était bien *intentionné*, sans aucun égard au succès. Il ne faut pas perdre de vue la fable de l'ours et de l'homme qui dort. Un sot de la meilleure *intention* nous casse la tête, pour nous délivrer de l'importunité d'une mouche. Il y a des casuistes qui ont imaginé une certaine direction d'*intention*, à l'aide de laquelle ils peuvent mentir, médire, calomnier en sûreté de conscience.

INTÉRÊT (*Morale.*). Ce mot a bien des acceptions dans notre langue : pris dans un sens absolu, et sans lui donner aucun rapport immédiat avec un *individu*, un *corps*, un *peuple*, il signifie ce vice qui nous fait chercher nos avantages au mépris de la justice et de la vertu, et c'est une vile ambition; c'est l'avarice, la passion de l'argent, comme dans ces vers de la *Pucelle :*

> Et l'intérêt, ce vil roi de la terre,
> Triste et pensif auprès d'un coffre-fort,
> Vend le plus faible au crime d'un plus fort.

Quand on dit l'*intérêt* d'un individu, d'un corps, d'une nation : mon *intérêt*, l'*intérêt* de l'État, son *intérêt*, leur *intérêt*, alors ce mot signifie ce qui importe ou ce qui convient à l'État, à la personne, à moi, etc. En faisant abstraction de ce qui convient aux autres, surtout quand on y ajoute l'adjectif *personnel*.

Dans ce sens, le mot d'*intérêt* est souvent employé, quoique improprement, pour celui d'*amour-propre*; de grands moralistes sont tombés dans ce défaut, qui n'est pas une petite source d'erreurs, de disputes et d'injures.

L'amour-propre ou le désir continu du bien-être, l'attachement à notre être, est un effet nécessaire de notre constitution, de notre instinct, de nos sensations, de nos réflexions, un principe qui, tendant à notre conservation, et répondant aux vues de la nature, serait plutôt vertueux que vicieux dans l'état de nature.

Mais l'homme né en société tire de cette société des avantages qu'il doit payer par des services : l'homme a des de-

même il ne rappellerait pas ces idées, il ne signifie pas la même chose que le mot *amour-propre.*

Dans la société, dans la conversation, l'abus des mots *amour-propre, orgueil, intérêt, vanité,* est encore bien plus fréquent; il faut un prodigieux fonds de justice, pour ne pas donner à l'amour-propre de nos semblables, qui ne s'abaissent pas devant nous, et qui nous disputent quelque chose, ces noms de *vanité,* d'*intérêt,* d'*orgueil.*

INTÉRÊT, s. m. (*Littérat.*). L'*intérêt,* dans un ouvrage de littérature, naît du style, des incidents, des caractères, de la vraisemblance, et de l'enchaînement.

Imaginez les situations les plus pathétiques; si elles sont mal amenées, vous *n'intéresserez* pas.

Conduisez votre poëme avec tout l'art imaginable; si les situations en sont froides, vous *n'intéresserez* pas.

Sachez trouver des situations et les enchaîner; si vous manquez du style qui convient à chaque chose, vous *n'intéresserez* pas.

Sachez trouver des situations, les lier, les colorier; si la vraisemblance n'est pas dans le tout, vous *n'intéresserez* pas.

Or, vous ne serez vraisemblant qu'en vous conformant à l'ordre général des choses, lorsqu'il se plaît à combiner des incidents extraordinaires.

Si vous vous en tenez à la peinture de la nature commune, gardez partout la même proportion qui y règne.

Si vous vous élevez au-dessus de cette nature, et que vos êtres soient poétiques, agrandis, que tout soit réduit au module que vous aurez choisi, et que tout soit agrandi en même proportion : il serait ridicule de mettre une gerbe de petits épis tels qu'ils croissent dans nos champs, sous le bras d'une Cérès à qui l'on aurait donné sept à huit pieds de haut.

J'ai entendu dire à des gens d'un goût faible et mesquin, et qui ramenant tout à l'imitation rigoureuse de la nature, regardaient d'un œil de mépris les miracles de la fiction: jamais femme s'est-elle écriée comme Didon :

> At pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras,
> Pallentes umbras Erebi noctemque profundam,
> Ante pudor quam te violo aut tua jura resolvo!

« Que le père des dieux me frappe de sa foudre; qu'il me précipite chez les ombres, chez les pâles ombres de l'Érèbe, et dans la nuit profonde, avant, ô pudeur! que je renonce à toi, et que je viole tes lois sacrées! »

Ils n'entendaient rien à ce ton emphatique; faute de connaître la vraie proportion des figures de l'*Énéide*, ils rejetaient de ce morceau tout ce qui caractérise le génie, le premier et le second vers, et ils ne s'accommodaient que de la simplicité du dernier. Ce poëme était sans *intérêt* pour eux.

INTÉRIEUR, adj. (*Gram.*). Son corrélatif est *extérieur*. La surface d'un corps est la limite de ce qui lui est *intérieur* et extérieur. Ce qui appartient à cette surface, et tout ce qui est placé au delà vers celui qui regarde ou touche le corps est extérieur. Tout ce qui est au delà de la surface, dans la profondeur du corps, est *intérieur*.

Les mots *intérieurs*, *extérieurs*, se prennent au physique et au moral; et l'on dit dans l'architecture moderne : on s'est fort occupé de la distribution, de la commodité et de la décoration *intérieures*; mais on a tout à fait négligé l'extérieure. Ce n'est pas assez que l'extérieur soit composé, il faut que l'*intérieur* soit innocent. Le chancelier Bacon a intitulé un de ses ouvrages sur l'*intérieur* de l'homme, *De la Caverne :* ce titre fait frémir.

INTERMÈDE (*Belles-Lettres et Musique.*). C'est un poëme burlesque ou comique, en un ou plusieurs actes, composé par le poëte pour être mis en musique; un *intermède* en ce sens, c'est la même chose qu'un opéra bouffon.

Nous avons peu de ces ouvrages; *Ragonde*, *Platée* et *le Devin de village* sont presque les seuls que nous nommons. Les Italiens en ont une infinité. Ils y excellent. C'est là qu'ils montrent, plus peut-être encore que dans les drames sérieux, combien ils sont profonds compositeurs, grands imitateurs de la nature, grands déclamateurs, grands pantomimes. Les traits de génie y sont répandus à pleines mains. Ils y mettent quelquefois tant de force, que l'homme le plus stupide en est frappé; d'autres fois tant de délicatesse, que leurs compositions ne semblent alors avoir été faites que pour un très-petit nombre d'âmes sensibles et d'oreilles privilégiées. Tout le monde a été enchanté, dans *la Servante maîtresse*, de l'air

A Serpina penserete; il est pathétique, voilà ce qui n'a échappé à personne; mais qui est-ce qui a senti que ce pathétique est hypocrite? Il a dû faire pleurer les spectateurs d'un goût commun, et rire les spectateurs d'un goût plus délié.

INTERNE, adj. (*Gram.*), qui ne paraît point en dehors. Il est difficile d'assigner la différence d'intérieur et d'*interne*. Ils se disent tous les deux au physique et au moral. On dit l'intérieur de l'homme, un homme intérieur, et l'on ne dit pas l'*interne* d'un homme, ni un homme *interne*. Voilà un de ces mots tels qu'il y en a une infinité dans les langues, qui devraient bien convaincre de la difficulté d'écrire purement une langue étrangère ou morte.

INTERRUPTION (*Belles-Lettres.*), figure de rhétorique, dans laquelle l'orateur, ou distrait par un sentiment plus violent, qui s'élève subitement au fond de son âme, ou honteux de ce qui lui reste à dire, s'*interrompt* lui-même, et se livre à d'autres idées.

> Tu veux que je le fuie? Hé bien! rien ne m'arrête:
> Allons, n'envions plus son indigne conquête;
> Que sur lui sa captive étende son pouvoir;
> Fuyons... Mais si l'ingrat rentroit dans son devoir;
> Si la foi dans son cœur retrouvoit quelque place;
> S'il venoit à mes pieds me demander sa grâce;
> Si sous mes lois, Amour, tu pouvois l'engager;
> S'il vouloit... Mais l'ingrat ne veut que m'outrager.
>
> RACINE, *Andromaque*, acte II, scène I[re].

Ces *interruptions* ont beaucoup de vérité et de force : il est impossible à la passion, lorsqu'elle est extrême, de suivre un long enchaînement d'idées ; le trouble de l'âme passe dans le discours, et il se brise et se découd.

INTIMIDER, v. act. (*Gram.*), c'est émouvoir la crainte dans l'âme de quelqu'un. On *intimide* par l'image d'un danger réel ou d'un danger simulé ; par des menaces sérieuses ou feintes. On *intimide* aisément des âmes faibles. Il n'est guère moins facile de jeter la frayeur dans ceux qui ont l'imagination vive. Ils voient tout ce qu'on veut leur montrer, et quelquefois au delà. S'ils sont doués d'un grand jugement, l'impression passe, leur âme se rassure, et ils n'en sont que plus fermes. En effet,

quelle secousse plus violente peut-on leur donner que celle qu'ils ont reçue! quels spectres à leur présenter plus effrayants que ceux qu'ils se sont faits!

INTOLÉRANCE [1], s. f. (*Morale.*). Le mot *intolérance* s'entend communément de cette passion féroce qui porte à haïr et à persécuter ceux qui sont dans l'erreur. Mais pour ne pas confondre des choses fort diverses, il faut distinguer deux sortes d'*intolérance*, l'ecclésiastique et la civile.

L'*intolérance* ecclésiastique consiste à regarder comme fausse toute autre religion que celle que l'on professe, et à le démontrer sur les toits, sans être arrêté par aucune terreur, par aucun respect humain, au hasard même de perdre la vie. Il ne s'agira point dans cet article de cet héroïsme qui a fait tant de martyrs dans tous les siècles de l'Église.

L'*intolérance* civile consiste à rompre tout commerce et à poursuivre, par toutes sortes de moyens violents, ceux qui ont une façon de penser sur Dieu et sur son culte, autre que la nôtre.

Quelques lignes détachées de l'Écriture sainte, des pères, des conciles, suffiront pour montrer que l'*intolérant* pris en ce dernier sens, est un méchant homme, un mauvais chrétien, un sujet dangereux, un mauvais politique et un mauvais citoyen.

Mais avant que d'entrer en matière, nous devons dire, à l'honneur de nos théologiens catholiques, que nous en avons trouvé plusieurs qui ont souscrit, sans la moindre restriction, à ce que nous allons exposer d'après les autorités les plus respectables.

Tertulien dit, *Apolog. ad. scapul: Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit, colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem quæ sponte suscipi debeat, non vi; cum et hostiæ ab animo lubenti expostulentur.*

Voilà ce que les chrétiens faibles et persécutés représentaient aux idolâtres qui les traînaient aux pieds de leurs autels.

Il est impie d'exposer la religion aux imputations odieuses de tyrannie, de dureté, d'injustice, d'insociabilité, même dans

1. Voyez *Lettre à mon frère*, t. I, page 485.

le dessein d'y ramener ceux qui s'en seraient malheureusement écartés.

L'esprit ne peut acquiescer qu'à ce qui lui paraît vrai ; le cœur ne peut aimer que ce qui lui semble bon. La violence fera de l'homme un hypocrite s'il est faible, un martyr, s'il est courageux. Faible ou courageux il sentira l'injustice de la persécution et s'en indignera.

L'instruction, la persuasion et la prière, voilà les seuls moyens légitimes d'étendre la religion.

Tout moyen qui excite la haine, l'indignation et le mépris est impie.

Tout moyen qui réveille les passions et qui tient à des vues intéressées, est impie.

Tout moyen qui relâche les liens naturels et éloigne les pères des enfants, les frères des frères, les sœurs des sœurs, est impie.

Tout moyen qui tendrait à soulever les hommes, à armer les nations et tremper la terre de sang, est impie.

Il est impie de vouloir imposer des lois à la conscience, règle universelle des actions. Il faut l'éclairer et non la contraindre.

Les hommes qui se trompent de bonne foi sont à plaindre, jamais à punir.

Il ne faut tourmenter ni les hommes de bonne foi, ni les hommes de mauvaise foi, mais en abandonner le jugement à Dieu.

Si l'on rompt le lien avec celui qu'on appelle impie, on rompra le lien avec celui qu'on appelle avare, impudique, ambitieux, colère, vicieux. On conseillera cette rupture aux autres, et trois ou quatre *intolérants* suffiront pour déchirer la société.

Si l'on peut arracher un cheveu à celui qui pense autrement que nous, on pourra disposer de sa tête, parce qu'il n'y a point de limites à l'injustice. Ce sera ou l'intérêt, ou le fanatisme, ou le moment, ou la circonstance qui décidera du plus ou du moins de mal qu'on se permettra.

Si un prince infidèle demandait aux missionnaires d'une religion *intolérante* comment elle en use avec ceux qui n'y croient point, il faudrait, ou qu'ils avouassent une chose odieuse, ou qu'ils mentissent, ou qu'ils gardassent un honteux silence.

Qu'est-ce que le Christ a recommandé à ses disciples en les envoyant chez les nations? est-ce de tuer ou de mourir? est-ce de persécuter ou de souffrir?

Saint Paul écrivait aux Thessaloniciens: *Si quelqu'un vient vous annoncer un autre Christ, vous proposer un autre esprit, vous prêcher un autre Évangile, vous le souffrirez. Intolérants,* est-ce ainsi que vous en usez même avec celui qui n'annonce rien, ne propose rien, ne prêche rien?

Il écrivait encore: *Ne traitez point en ennemi celui qui n'a pas les mêmes sentiments que vous, mais avertissez-le en frère. Intolérants,* est-ce là ce que vous faites?

Si vos opinions vous autorisent à me haïr, pourquoi mes opinions ne m'autoriseront-elles pas à vous haïr aussi ?

Si vous criez: C'est moi qui ai la vérité de mon côté, je crierai aussi haut que vous: C'est moi qui ai la vérité de mon côté; mais j'ajouterai: Et qu'importe qui se trompe de vous ou de moi, pourvu que la paix soit entre nous? Si je suis aveugle, faut-il que vous frappiez un aveugle au visage?

Si un *intolérant* s'expliquait nettement sur ce qu'il est, quel est le coin de la terre qui ne lui fût fermé? et quel est l'homme sensé qui osât aborder le pays qu'habite l'*intolérant.*

On lit dans Origène, dans Minutius-Félix, dans les Pères des trois premiers siècles: *La religion se persuade et ne se commande pas. L'homme doit être libre dans le choix de son culte; le persécuteur fait haïr son Dieu; le persécuteur calomnie sa religion.* Dites-moi si c'est l'ignorance ou l'imposture qui a fait ces maximes.

Dans un État *intolérant,* le prince ne serait qu'un bourreau aux gages du prêtre. Le prince est le père commun de ses sujets; et son apostolat est de les rendre tous heureux.

S'il suffisait de publier une loi pour être en droit de sévir, il n'y aurait point de tyran.

Il y a des circonstances où l'on est aussi fortement persuadé de l'erreur que de la vérité. Cela ne peut être contesté que par celui qui n'a jamais été sincèrement dans l'erreur.

Si votre vérité me proscrit, mon erreur, que je prends pour la vérité, vous proscrira.

Cessez d'être violents, ou cessez de reprocher la violence aux païens et aux musulmans.

Lorsque vous haïssez votre frère, et que vous prêchez la haine à votre prochain, est-ce l'esprit de Dieu qui vous inspire?

Le Christ a dit : *Mon royaume n'est pas de ce monde*; et vous, son disciple, vous voulez tyranniser ce monde!

Il a dit : *Je suis doux et humble de cœur*; êtes-vous doux et humble de cœur ?

Il a dit : *Bienheureux les débonnaires, les pacifiques et les miséricordieux*.. Sondez votre conscience, et voyez si vous méritez cette bénédiction; êtes-vous débonnaire, pacifique, miséricordieux ?

Il a dit : *Je suis l'agneau qui a été mené à la boucherie sans se plaindre*; et vous êtes tout prêt à prendre le couteau du boucher, et à égorger celui pour qui le sang de l'agneau a été versé.

Il a dit : *Si l'on vous persécute, fuyez*; et vous chassez ceux qui vous laissent dire, et qui ne demandent pas mieux que de paître doucement à côté de vous.

Il a dit : *Vous voudriez que je fisse tomber le feu du ciel sur vos ennemis : vous ne savez quel esprit vous anime*; et je vous le répète avec lui, *intolérants*, vous ne savez quel esprit vous anime.

Écoutez saint Jean : *Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres.*

Saint Anathase : *S'ils persécutent, cela seul est une preuve manifeste qu'ils n'ont ni piété, ni crainte de Dieu. C'est le propre de la piété, non de contraindre, mais de persuader, à l'imitation du Sauveur, qui laissait à chacun la liberté de le suivre. Pour le diable, comme il n'a pas la vérité, il vient avec des haches et des cognées.*

Saint Jean Chrysostome : *Jésus-Christ demande à ses disciples s'ils veulent s'en aller aussi; parce que ce doivent être les paroles de celui qui ne fait point de violence.*

Salvien : *Ces hommes sont dans l'erreur, mais ils y sont sans le savoir. Ils se trompent parmi nous, mais ils ne se trompent pas parmi eux. Ils s'estiment si bons catholiques qu'ils nous appellent hérétiques. Ce qu'ils sont à notre égard, nous le sommes au leur; ils errent, mais à bonne intention. Quel sera leur sort à venir? il n'y a que le grand juge qui le sache. En attendant, il les tolère.*

Saint Augustin : *Que ceux-là vous maltraitent, qui ignorent avec quelle peine on trouve la vérité, et combien il est difficile*

de se garantir de l'erreur. Que ceux-là vous maltraitent, qui ne savent pas combien il est rare et pénible de surmonter les fantômes de la chair. Que ceux-là vous maltraitent, qui ne savent pas combien il faut gémir et soupirer pour comprendre quelque chose de Dieu. Que ceux-là vous maltraitent, qui ne sont point tombés dans l'erreur.

Saint Hilaire : *Vous vous servez de la contrainte dans une cause où il ne faut que la raison; vous employez la force où il ne faut que la lumière.*

Les constitutions du pape saint Clément : *Le Sauveur a laissé aux hommes l'usage de leur libre arbitre, ne les punissant pas d'une mort temporelle, mais les assignant en l'autre monde, pour y rendre compte de leurs actions.*

Les Pères d'un concile de Tolède : *Ne faites à personne aucune sorte de violence, pour l'amener à la foi; car Dieu fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il lui plaît.*

On remplirait des volumes de ces citations trop oubliées des chrétiens de nos jours.

Saint Martin se repentit toute sa vie d'avoir communiqué avec des persécuteurs d'hérétiques.

Les hommes sages ont tous désapprouvé la violence que l'empereur Justinien fit aux Samaritains.

Les écrivains qui ont conseillé les lois pénales contre l'incrédulité, ont été détestés.

Dans ces derniers temps, l'apologiste de la révocation de l'édit de Nantes, a passé pour un homme de sang, avec lequel il ne fallait pas partager le même toit.

Quelle est la voie de l'humanité? est-ce celle du persécuteur qui frappe, ou celle du persécuté qui se plaint?

Si un prince incrédule a un droit incontestable à l'obéissance de son sujet, un sujet mécréant a un droit incontestable à la protection de son prince. C'est une obligation réciproque.

Si le prince dit que le sujet mécréant est indigne de vivre, n'est-il pas à craindre que le sujet ne dise que le prince infidèle est indigne de régner? *Intolérants*, hommes de sang, voyez les suites de vos principes et frémissez-en. Hommes que j'aime, quels que soient vos sentiments, c'est pour vous que j'ai recueilli ces pensées que je vous conjure de méditer. Méditez-

les, et vous abdiquerez un système atroce qui ne convient ni à la droiture de l'esprit ni à la bonté du cœur.

Opérez votre salut. Priez pour le mien, et croyez que tout ce que vous vous permettrez au delà est d'une injustice abominable aux yeux de Dieu et des hommes.

INTOLÉRANT, s. m. (*Morale.*). L'*intolérant* doit être regardé dans tous les lieux du monde comme un homme qui sacrifie l'esprit et les préceptes de sa religion à son orgueil; c'est le téméraire qui croit que l'arche doit être soutenue par ses mains; c'est presque toujours un homme sans religion, et à qui il est plus facile d'avoir du zèle que *des mœurs. Voyez* INTOLÉRANCE.

INTRÉPIDITÉ, s. f. (*Morale.*). L'*intrépidité* est une force extraordinaire de l'âme, qui l'élève au dessus des troubles, des désordres et des émotions que la vue des grands périls pourrait exciter en elle; et c'est par cette force que les héros se maintiennent en un état paisible, et conservent l'usage libre de leur raison dans les accidents les plus surprenants et les plus terribles.

L'*intrépidité* doit soutenir le cœur dans les conjurations, au lieu que la seule valeur lui fournit toute la fermeté qui lui est nécessaire dans les périls de la guerre.

Souvent entre l'homme *intrépide* et le furieux il n'est de différence visible que la cause qui les anime. Celui-ci, pour des biens frivoles, pour des honneurs chimériques qu'on achèterait encore trop cher par un simple désir, sacrifiera ses amusements, sa tranquillité, sa vie même. L'autre, au contraire, connaît le prix de son existence, les charmes du plaisir et la douceur du repos : il y renoncera cependant pour affronter les hasards, les souffrances et la mort même, si la justice et son devoir l'ordonnent; mais il n'y renoncera qu'à ce prix. Sa vertu lui est plus chère que sa vie, que ses plaisirs et son repos; mais c'est le seul avantage qu'il préfère à tous ceux-là.

Un moyen propre à redoubler l'*intrépidité*, c'est d'être homme de bien. Votre conscience alors vous donnant une douce sécurité sur le sort de l'autre vie, vous en serez plus disposé à faire, s'il en est besoin, le sacrifice de celle-ci. « Dans une bataille, dit Xénophon, ceux qui craignent le plus les dieux sont ceux qui craignent le moins les hommes. »

Pour ne point redouter la mort, il faut avoir des mœurs

bien pures, ou être un scélérat bien aveuglé par l'habitude du crime. Voilà deux moyens pour ne pas fuir le danger : choisissez.

INTRIGUE, s. f. (*Morale.*), conduite détournée de gens qui cherchent à parvenir, à s'avancer, à obtenir des emplois, des grâces, des honneurs, par la cabale et le manége. C'est la ressource des âmes faibles et vicieuses, comme l'escrime est le métier des lâches.

INVARIABLE, adj. (*Gram.*), qui n'est point sujet au changement : il se prend au physique et au moral. On dit sa santé est *invariable*; le cours des astres est *invariable*. Cela n'est pas exact, il n'y a rien d'*invariable* dans la nature. L'application de ce terme à l'homme l'est bien moins encore. Il n'y a personne qui soit *invariable* dans ses opinions, dans ses jugements, dans ses sentiments. L'*invariabilité* absolue ne convient qu'à Dieu, et à la matière en général, si toutefois il y a quelque chose de réel à quoi ce mot abstrait puisse convenir ; c'est une question qui a bien plus de difficultés qu'elle n'en présente au premier coup d'œil.

INVINCIBLE, adj. (*Gram.*), qu'on ne peut renverser, détruire, vaincre. On dit un homme *invincible*, un raisonnement *invincible*, une preuve *invincible*. Un des philosophes que les Athéniens envoyèrent à Rome prouva un jour la distinction absolue du juste et de l'injuste, par des raisons qui parurent *invincibles*; le lendemain il prouva le contraire par des raisons opposées, que Cicéron compare à des bêtes féroces qu'il ne se promet pas de détruire, de vaincre, mais qu'il serait trop heureux, pour la consolation des gens de bien et pour le bonheur de la république, d'apaiser, d'adoucir, de calmer. *Placare*, dit cet homme dont l'éloquence a passé en proverbe. Qu'était-ce donc que ces arguments qui effrayaient Cicéron même?

INVIOLABLE, adj. (*Gram.*), qui ne sera point violé, ou qui ne le doit point être. La liberté de conscience est un privilége *inviolable*. La loi du serment est sacrée, ou est *inviolable* pour tout homme de bien.

INVISIBLE, adj. (*Gram.*), qui échappe à la vue, ou par sa nature, ou par la petitesse de ses parties, ou par sa distance; les substances spirituelles sont *invisibles*; les particules de l'air sont *invisibles*; les corps nous deviennent *invisibles* à force de

s'éloigner. Si une chose n'a point été sensible, on n'en a nulle idée représentative. Une question difficile à résoudre, c'est si les aveugles ont des idées représentatives, et où ils les ont, et comment ils les ont. Il semble que l'idée représentative d'un objet entraîne l'idée de limite, et celle de limite, l'idée de couleur. L'aveugle voit-il les objets dans sa tête ou au bout de ses doigts?

INVOLONTAIRE. adj. (*Gram.*), ce à quoi la volonté n'a point eu de part; ce qui n'a point été ou n'est pas voulu, consenti. Il paraît à celui qui examinera les actions humaines de près, que toute la différence des *volontaires* et des *involontaires* consiste à avoir été, ou n'avoir pas été réfléchies. Je marche, et sous mes pieds il se rencontre des insectes que j'écrase *involontairement*. Je marche, et je vois un serpent endormi, je lui appuie mon talon sur la tête, et je l'écrase *volontairement*. Ma réflexion est la seule chose qui distingue ces deux mouvements, et ma réflexion, considérée relativement à tous les instants de ma durée, et à ce que je suis dans le moment où j'agis, est absolument indépendante de moi. J'écrase le serpent de réflexion; de réflexion Cléopâtre le prend et s'en pique le sein. C'est l'amour de la vie qui m'entraîne; c'est la haine de la vie qui entraîne Cléopâtre. Ce sont deux poids qui agissent en sens contraires sur les bras de la balance, qui oscillent et se fixent nécessairement. Selon le côté ou le point où ils s'arrêtent, l'homme est bienfaisant ou malfaisant, heureusement ou malheureusement né, exterminable ou digne de récompense selon les lois.

IONIQUE, *Secte* (*Histoire de la Philosophie.*). L'histoire de la philosophie des Grecs se divise en fabuleuse, politique et sectaire; et la sectaire, en *ionique* et en pythagorique. Thalès est à la tête de la secte *ionique*, et c'est de son école que sont sortis les philosophes *ioniens*, Socrate avec la foule de ses disciples, les académiciens, les cyrénaïques, les éristiques, les péripatéticiens, les cyniques et les stoïciens. On l'appelle *secte ionique* de la patrie de son fondateur, *Milet en Ionie*. Pythagore fonda la secte appelée de son nom la *Pythagorique*, et celle-ci donna naissance à l'éléatique, à l'héraclitique, à l'épicurienne et à la pyrrhonienne. *Voyez* l'article Grecs (Philosophie des); et l'histoire de chacune de ces sectes, à leurs noms.

Thalès naquit à Milet, d'Examias et de Cléobuline, de la famille des Thalides, une des plus distinguées de la Phénicie,

la première année de la trente-cinquième olympiade. L'état de ses parents, les soins qu'on prit de son éducation, ses talents, l'élévation de son âme, et une infinité de circonstances heureuses le portèrent à l'administration des affaires publiques. Cependant sa vie fut d'abord privée; il passa quelque temps sous Thrasybule, homme d'un génie peu commun et d'une expérience consommée. Il y en a qui le marient; d'autres le retiennent dans le célibat, et lui donnent pour héritier le fils de sa sœur, et la vraisemblance est pour ces derniers. Quand on lui demandait pourquoi il refusait à la nature le tribut que tout homme lui doit, en se remplaçant dans l'espèce par un certain nombre d'enfants : Je ne veux point avoir d'enfants, répondait-il, parce que je les aime; les soins qu'ils exigent, les événements auxquels ils sont exposés, rendent la vie trop pénible et trop agitée. Le législateur Solon, qui regardait la propagation de l'espèce d'un œil politique, n'approuvait pas cette façon de penser, et Thalès, qui ne l'ignorait pas, se proposa d'amener Solon à son sentiment par un moyen aussi ingénieux que cruel. Un jour il envoie à Solon un messager lui porter la nouvelle de la mort de son fils; ce père tendre en est aussitôt plongé dans la douleur la plus profonde. Alors Thalès vient à lui, et lui dit en l'abordant d'un air riant. Eh bien, trouvez-vous encore qu'il soit fort doux d'avoir des enfants? La tyrannie n'eut point d'ennemi plus déclaré. Il crut que les conseils d'un particulier auraient plus de poids dans sa société que les ordres d'un magistrat, et il n'imita point les sept Sages qui l'avaient précédé, et qui tous avaient été à la tête du gouvernement. Mais son goût pour la philosophie naturelle et l'étude des mathématiques, l'arracha de bonne heure aux affaires. Le désir de s'instruire de la religion et de ses mystères le fit passer en Crète; il espérait démêler dans le culte et la théogonie de ces peuples ce que les temps les plus reculés avaient pensé de la naissance du monde et de ses révolutions. De la Crète il alla en Asie. Il vit les Phéniciens, si célèbres alors par leurs connaissances astronomiques. Il voulut dans sa vieillesse converser avec les prêtres de l'Égypte. Il apprit à ceux qu'il allait interroger, à mesurer la hauteur de leurs pyramides, par son ombre et par celle d'un bâton. Qu'était-ce donc que ces géomètres égyptiens? De retour de ses voyages, les grands que la curiosité et l'amour-

propre appellent toujours autour des philosophes, recherchèrent son intimité; mais il préféra l'étude, la retraite et le repos à tous les avantages de leur commerce. C'est de lui dont il est question dans la vieille et ridicule fable de cet astronome qui regarde aux astres et qui n'aperçoit pas une fosse qui est à ses pieds. Bien ou mal imaginée, il fallait en étendre la moralité en l'appliquant aux grandes vues de l'homme et à la courte durée de sa vie; il projette dans l'avenir, et il a un tombeau ouvert à côté de lui. Thalès atteignit l'âge de quatre-vingt-dix ans. S'étant imprudemment engagé dans la foule que les jeux olympiques attiraient, il y périt de chaleur et de soif. On raconte de lui que, pour montrer à ses concitoyens combien il était facile au philosophe de s'enrichir, il acheta tout le produit des oliviers de Milet et de Chio, sur la connaissance que l'astronomie lui avait donnée d'une récolte abondante. Il ne fut pas seulement philosophe, il fut aussi poëte. Les uns lui attribuent un traité de la nature des choses, un autre de l'astronomie nautique et des points tropiques et équinoxiaux. Mais ceux qui assurent que Thalès n'a rien laissé paraissent avoir raison. Il ne faut pas confondre le philosophe de Milet avec le législateur et le poète de la Crète. Il eut pour disciple Anaximandre.

Il y a plusieurs circonstances qui rendent l'histoire de la secte *ionienne* difficile à suivre. Peu d'écrits et de disciples; le mystère, la crainte du ridicule, le mépris du peuple, l'effroi de la superstition, la double doctrine, la vanité qui laisse les autres dans l'ignorance, le goût général pour la morale, l'éloignement des esprits de l'étude des sciences naturelles, l'autorité de Socrate qui les avait abandonnées, l'inexactitude de Platon qui ramenant tout à ses idées, corrompait tout; la brièveté et l'infidélité d'Aristote qui mutile, altère et tronque ce qu'il touche; les révolutions des temps qui défigurent les opinions, et ne les laissent jamais passer intactes aux bons esprits qui auraient pu les exposer nettement, s'ils avaient paru plus tôt; la fureur de dépouiller les contemporains, qui recule autant qu'elle peut l'origine des découvertes; que sais-je encore? et après cela quel fonds pouvons-nous faire sur ce que nous allons exposer de la doctrine de Thalès?

De la naissance des choses. L'eau est le principe de tout: tout en vient et tout s'y résout.

Il n'y a qu'un monde ; il est l'ouvrage d'un Dieu : donc il est très-parfait.

Dieu est l'âme du monde.

Le monde est dans le lieu, la chose la plus vaste qui soit.

Il n'y a point de vide.

Tout est en vicissitude, et l'état des choses est momentané.

La matière se divise sans cesse ; mais cette division a sa limite.

La nuit exista la première.

Le mélange naît de la composition des éléments.

Les étoiles sont d'une nature terrestre, mais enflammée.

La lune est éclairée par le soleil.

C'est l'interposition de la lune qui nous éclipse le soleil.

Il n'y a qu'une terre, elle est au centre du monde.

Ce sont des vents éthésiens qui, soufflant contre le cours du Nil, le retardent et causent ses inondations.

Des choses spirituelles. Il y a un premier Dieu, le plus ancien ; il n'a point eu de commencement, il n'aura point de fin.

Ce Dieu est incompréhensible. Rien ne lui est caché ; il voit au fond de nos cœurs.

Il y a des démons ou génies et des héros.

Les héros sont nos âmes séparées de nos corps. Ils sont bons, si les âmes ont été bonnes ; méchants, si elles ont été mauvaises.

L'âme humaine se meut toujours, et d'elle-même.

Les choses inanimées ne sont pas sans sentiment ni sans âme.

L'âme est immortelle.

C'est la nécessité qui gouverne tout.

La nécessité est la puissance immuable et la volonté constante de la Providence.

Géométrie de Thalès. Elle se réduit à quelques propositions élémentaires sur les lignes, les angles et les triangles ; son astronomie, à quelques observations sur le lever et le coucher des étoiles, et autres phénomènes.

Mais il faut observer, à l'honneur de ce philosophe, que la philosophie naturelle était alors au berceau, et qu'elle a fait ses premiers pas avec lui.

Quant aux axiomes de sa morale, voici ce que Démétrius de

Phalère nous en a transmis. Il faut se rappeler son ami quand il est absent. C'est l'âme et non le corps qu'il faut soigner. Avoir pour ses pères les égards qu'on exige de ses enfants. L'intempérance en tout est nuisible. L'ignorant est insupportable. Apprendre aux autres ce qu'on sait de mieux. Il y a un milieu à tout. Ne pas accorder sa confiance sans choix.

Interrogé sur l'art de bien vivre, il répondit : Ne faites point ce que vous blâmeriez en un autre. Vous serez heureux, si vous êtes sain, riche et bien né. Il est difficile de se connaître, mais cela est essentiel; sans cela, comment conformer sa conduite aux lois de la nature?

Anaximandre marcha sur les traces de Thalès. Il naquit à Milet, dans la quarante-deuxième olympiade. Il passa toute sa vie dans l'école. Le temps de sa mort est incertain. On prétend qu'il n'a vécu que soixante-quatorze ans.

Il passe pour avoir porté les mathématiques fort au delà du point où Thalès les avait laissées. Il mesura le diamètre de la terre et le tour de la mer; il inventa le gnomon; il fixa les points des équinoxes et des solstices; il construisit une sphère; il eut aussi sa physiologie.

Selon lui, le principe des choses était infini, un, non en nombre, mais en grandeur; immuable dans le tout, variable dans les parties; tout en émanait, tout s'y résolvait.

Le ciel est composé de froid et de chaud.

Il y a une infinité de mondes qui naissent, périssent et rentrent dans l'infini.

Les étoiles sont des réceptacles de feu qu'elles aspirent et expirent : elles sont rondes; elles sont entraînées dans leur mouvement par celui des sphères.

Les astres sont des dieux.

Le soleil est au lieu le plus haut, la lune plus bas; après la lune, les étoiles fixes et les étoiles errantes.

L'orbe du soleil est vingt-huit fois plus grand que celui de la terre; il répand le feu dans l'univers, comme la poussière serait dispersée de dessus une roue creuse et trouée, emportée sur elle-même avec vitesse.

L'orbe de la lune est à celui de la terre comme 1 à 19.

Il attribue les éclipses à l'obstruction des orifices des trous par lesquels la lumière s'échappe.

Le vent est un mouvement de l'air; les éclairs et le tonnerre, des effets de sa compression dans une nue, et de la rupture de la nue.

La terre est au centre; elle est ronde; rien ne la soutient; elle y reste par sa distance égale de tous les corps.

Cosmogonie d'Anaximandre. L'infini a produit des orbes et des mondes : la révolution perpétuelle est la cause de la génération et de la destruction; la terre est un cylindre dont la hauteur n'est que le tiers du diamètre : une atmosphère de parties froides et chaudes forma autour de la terre une enveloppe qui la féconda. Cette enveloppe s'étant rompue, ses pièces formèrent le soleil, la lune, les étoiles et la lumière.

Quant aux animaux, il les tire tous de l'eau, d'abord hérissés d'épines, puis séchés, puis morts : il fait naître l'homme dans le corps des poissons.

Anaximène, disciple d'Anaximandre, et son compatriote, naquit entre la cinquante-cinquième et la cinquante-huitième olympiade : il suivit les opinions de son maître, y ajoutant et y changeant ce qu'il jugea à propos.

Celui-ci veut que l'air soit le principe et la fin de tous les êtres; il est éternel et toujours mû : c'est un dieu; il est infini. Il y a d'autres dieux subalternes, tous également enfants de l'air : une grande portion de cet élément échappe à nos yeux; mais elle se manifeste par le froid et le chaud, l'humidité et le mouvement; elle se condense et se raréfie; elle ne garde jamais une même forme.

L'air dissous au dernier degré, c'est du feu; à un degré moyen, c'est l'atmosphère; à un moindre encore, c'est l'eau; plus condensé, c'est la terre; plus dense, les pierres, etc.

Le froid et le chaud sont les causes opposées de la génération, les instruments de la destruction.

La surface extérieure du ciel est terrestre.

La terre est une grande surface plane, soutenue sur l'air; il en est ainsi de la lune, du soleil et de tous les astres.

La terre a donné l'existence aux astres par ses vapeurs qui se sont enflammées en s'atténuant.

Les vapeurs atténuées, enflammées et portées à des distances plus grandes, ont formé les astres.

Les astres tournent autour de la terre, mais ne s'abaissent

point au-dessous : si nous cessons de voir le soleil, c'est qu'il est caché par des régions élevées, ou porté à de trop grandes distances.

C'est un air condensé qui meut les plantes, et qui les retient.

Le soleil est une plaque ardente.

Les éclipses se font dans son système, comme dans celui d'Anaximandre.

Il ne nous reste de sa morale que quelques sentences décousues, sur la vieillesse, sur la volupté, sur l'étude, sur la richesse et sur la pauvreté, qui toutes paraissent tirées de sa propre expérience. Il se maria, il était pauvre; il eut des enfants; il fut plus pauvre encore; il devint vieux, et connut tout ce que la misère, cette maîtresse cruelle, a coutume d'apprendre aux hommes.

Anaxagoras étudia sous Anaximène; il naquit à Clazomène, dans la soixante-dixième olympiade. Eubule, son père, est connu par ses richesses, et plus encore par son avarice. Son fils en fit peu de cas; il négligea la fortune que son père lui avait laissée, voyagea, et regardant à son retour d'un œil assez froid le désastre que son absence avait introduit dans ses terres, il disait : *Non essem ego salvus, nisi istæ perissent*. Il n'ambitionna aucune des dignités auxquelles sa naissance l'avait destiné; et il répondit à quelqu'un qui lui reprochait que sa patrie ne lui était de rien : Ma patrie, en montrant le ciel de sa main, elle m'est tout. Il vint à Athènes à l'âge de vingt ans. Il n'y avait point encore, à proprement parler, d'école de philosophie. A peine eut-il connu Anaximène, qu'il s'écria, dans l'enthousiasme : Je sens que je suis né pour regarder la lune, le ciel, le soleil et les astres. Ses succès ne furent point au-dessous de ses espérances; il alla dans sa patrie interroger Hermotime; il était venu la première fois à Athènes pour apprendre, il y reparut pour enseigner; il eut pour auditeurs Périclès, Euripide le tragique, Socrate même, et Thémistocle.

Mais l'envie ne lui accorda pas longtemps du repos; il fut accusé d'impiété, pour avoir dit que le soleil n'était qu'une lame ardente[1]; mis en prison, et prêt à être condamné, l'éloquence

1. Quelques interprètes traduisent, *une pierre enflammée, une masse de fer brûlant*; d'autres, *un globe de feu qui n'était ni fer ni pierre*. N.

et l'autorité de Périclès le sauvèrent de la fureur des prêtres. Le mot qu'il dit dans ces circonstances fâcheuses, marque la fermeté de son âme. Comme on lui annonçait qu'il serait condamné à mort lui et ses enfants, il répondit : Il y a longtemps que la nature a prononcé cette sentence contre eux et contre moi ; je n'ignorais pas que je suis mortel, et que mes enfants sont nés de moi.

Il sortit d'Athènes après un séjour de trente ans; il s'en alla à Lampsaque passer ce qui lui restait de jours à vivre ; il se laissa mourir de faim.

Philosophie d'Anaxagoras. Il ne se fait rien de rien.

Dans le commencement tout était, mais en confusion et sans mouvement.

Il n'y a qu'un principe de tout, mais divisé en parties infinies, similaires, contiguës, opposées, se touchant, se soutenant les unes hors des autres.

Les parties similaires de la matière étant sans mouvement et sans vie, il y a eu de toute éternité un principe infini, intelligent, incorporel, hors de la masse, mû de lui-même, et la cause du mouvement dans le reste.

Il a tout fait avec les parties similaires de la matière, unissant les homogènes aux homogènes.

Les contrées supérieures du monde sont pleines de feu, ou d'un air très-subtil, mû d'un mouvement très-rapide, et d'une nature divine.

Il a enlevé des masses arrachées de la terre, et les a entraînées dans sa révolution rapide là où elles forment des étoiles.

C'est cet air qui entretient leurs révolutions d'un pôle à l'autre ; le soleil ajoute encore à sa force par son action et sa compression.

Le soleil est une masse ardente plus grande que le Péloponèse, dont le mouvement n'a pas d'autre cause que celui des étoiles.

La lune et le soleil sont placés au-dessous des astres : c'est la grande distance qui nous empêche de sentir la chaleur des astres.

La lune est un corps opaque que le soleil éclaire ; elle est semblable à la terre ; elle a ses montagnes, ses vallées, ses eaux, et peut-être ses habitants.

La voie lactée est un effet de la lumière réfléchie du soleil, qui se fait apercevoir par l'absence de tout astre.

Les comètes sont des astres errants qui paraissent plusieurs ensemble, par un concours fortuit qui les a réunis ; leur lumière est un effet commun de leur union.

Le soleil, la lune et les autres astres, ne sont ni des intelligences divines, ni des êtres qu'il faille adorer.

La terre est plane ; la mer formée de vapeurs raréfiées par le soleil, se soutient à sa surface.

La sphère du monde a d'abord été droite ; elle s'est ensuite inclinée.

Il n'y a point de vide.

Les animaux formés par la chaleur et l'humidité sont sortis de la terre, mâles et femelles.

L'âme est le principe du mouvement ; elle est aérienne.

Le sommeil est une affection du corps et non de l'âme.

La mort est une dissolution égale du corps et de l'âme.

L'action du soleil raréfiant ou atténuant l'air, cause les vents.

Le mouvement rapide de la terre, empêchant la libre sortie des vents renfermés dans les cavités de la terre, en excite les tremblements.

Si une nue est opposée au soleil comme un miroir, et que sa lumière la rencontre et s'y fixe, l'arc-en-ciel sera produit.

Si la terre sépare la lune du soleil, la lune sera éclipsée ; la même chose arrivera au soleil, si la lune se trouve entre la terre et cet astre.

Je n'entends rien à son explication des solstices ni aux retours fréquents de la lune ; il emploie à l'explication de l'un de ces phénomènes le mouvement, ou plutôt l'éloignement de la lune et du soleil, et à l'autre le défaut de chaleur.

Si le chaud s'approche des nues qui sont froides, cette rencontre occasionnera des tonnerres et des éclairs ; la foudre est une condensation du feu.

Diogène l'Apolloniate fut disciple d'Anaximène, et condisciple d'Anaxagore. Celui-ci fut orateur et philosophe ; ses principes sont fort analogues à ceux de son maître.

Rien ne se fait de rien ; rien ne se corrompt où il n'est pas ;

l'air est le principe de tout; une intelligence divine le meut et l'anime; il est toujours en action; il forme des mondes à l'infini, en se condensant; la terre est une sphère allongée; elle est au centre; c'est le froid environnant qui fait sa consistance; c'est le froid qui a fait sa solidité première; la sphère était droite, elle s'inclina après la formation des animaux; les étoiles sont des exhalaisons du monde; l'âme est dans le cœur; le son est un retentissement de l'air contenu dans la tête, et frappé; les animaux naissent chauds, mais inanimés; la brute a quelque portion d'air et de raison; mais cet air est embarrassé d'humeur, cette raison est bornée; ils sont dans l'état des imbéciles : si le sang et l'air se portent vers les régions gastriques, le sommeil naît; la mort, si le sang et l'air s'échappent.

Archélaüs de Milet succéda à Anaxagoras; l'étude de la physique cessa dans Athènes après celui-ci; la superstition la rendit périlleuse, et la doctrine de Socrate la rendit méprisable : Archélaüs commença à disputer des lois, de l'honnête et du juste.

Selon lui, l'air et l'infini sont les deux principes des choses; et la séparation du froid et du chaud, la cause du mouvement; le chaud est en action, le froid en repos; le froid liquéfié forme l'eau; resserré par le chaud, il forme la terre; le chaud s'élève, la terre demeure; les astres sont des terres brûlées; le soleil est le plus grand des corps célestes : après le soleil, c'est la lune; la grandeur des autres est variable; le ciel étendu sur la terre, l'éclaire et la sèche; la terre était d'abord marécageuse; elle est ronde à la surface, et creuse au centre; ronde, puisque le soleil ne se lève pas et ne se couche pas en un même instant pour toutes ses contrées; la chaleur et le limon ont produit tous les animaux, sans en excepter l'homme; ils sont également animés : les tremblements de la terre ont pour causes des vents qui se portent dans ses cavités qui en sont déjà pleines; la voix n'est qu'un air frappé; il n'y a rien de juste ni d'injuste, de décent ni d'indécent en soi : c'est la loi qui fait cette distinction.

Voilà tout ce que l'antiquité nous a transmis de la *secte ionique* qui s'éteignit à Socrate, pour ne renaître qu'à Guillemet de Bérigard, qui naquit à Moulins en 1598.

Bérigard étudia d'abord les lettres grecques et latines, et ne négligea pas les mathématiques; il avait fait un assez long

séjour à Paris, lorsqu'il fut appelé à Pise. Il s'attacha à Catherine de Lorraine, femme du grand-duc de Toscane, en qualité de médecin ; ce qui prouve qu'il avait apparemment tourné son application du côté de l'art de guérir. Catherine lui procura la protection des Médicis. Il professa les mathématiques et la botanique ; les Vénitiens lui proposèrent une chaire à Padoue, qu'il accepta, et qu'il garda jusqu'à sa mort, qui arriva en 1663. Son ouvrage intitulé *Cursus Pisani*, n'est ni sans réputation ni sans mérite ; il commença à philosopher dans un temps où le péripatétisme ébranlé perdait un peu de son crédit, en dépit des décrets des facultés attachées à leur vieille idole. Quoiqu'il vécût dans un pays où l'on ne peut être trop circonspect, et qu'il eût sous ses yeux l'exemple de Galilée jeté dans des prisons pour avoir démontré le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil, il osa avancer qu'on devait aussi peu d'égards à ce que les théologiens pensaient dans les sciences naturelles, que les théologiens à ce que les philosophes avaient avancé dans les sciences divines. Quel progrès sous cet homme rare la science n'aurait-elle pas fait, s'il eût été abandonné à toute la force de son génie ! mais il avait des préjugés populaires à respecter, des protecteurs à ménager, des ennemis à craindre, des envieux à apaiser, des sentences de philosophie accréditées à attaquer sourdement, des fanatiques à tromper, des intolérants à surprendre ; en un mot, tous les obstacles qu'il est possible d'imaginer à surmonter. Il en vint à bout ; il renversa Aristote, en exposant toute l'impiété de sa doctrine ; il le combattit en dévoilant les conséquences dangereuses où ses principes avaient entraîné Campanella, et une infinité d'autres. Il hasarda, à cette occasion, quelques idées sur une meilleure manière de philosopher ; il ressuscita peu à peu l'*Ionisme*.

Malgré toutes ses précautions, il n'échappa pas à la calomnie ; il fut accusé d'irréligion et même d'athéisme ; mais heureusement il n'était plus. Nous avouerons toutefois que ses ouvrages en dialogues, où il s'est personnifié sous le nom d'*Aristée*, demandent un lecteur instruit et circonspect.

IRASCIBLE, adj. (*Gram. et Philosoph.*), terme de philosophie scolastique. Il est certain que tous les mouvements de notre âme peuvent se réduire au désir et à l'aversion, au désir qui nous porte à approcher, à l'aversion qui nous inspire de fuir. Les

scolastiques ont compris ces deux mouvements sous le nom *d'appétit*, et ils ont distingué l'appétit en *irascible* et en concupiscible. Ils rapportent au premier la colère, l'audace, la crainte, l'espérance, le désespoir et le reste de cette famille; au second, la volupté, la joie, le désir, l'amour, etc... Platon complétait le système de l'âme, en ajoutant à ces deux branches une partie raisonnable : c'était la seule qui subsistât après la destruction du corps, la seule immortelle; les deux autres périssaient avec lui. Il plaçait la qualité *irascible* dans le cœur; la concupiscible dans le foie, la raisonnable dans la tête. Il est certain que nos passions, et même plus généralement nos actions, ont toutes des organes qui leur sont affectés; mais la substance est une. On ne conçoit pas que l'une passe et que l'autre reste. Quoi qu'il en soit, cette vision prouve bien que Socrate et Platon n'avaient aucune idée de la spiritualité.

IRRÉCONCILIABLE, adj. (*Gram.*), qui ne peut se réconcilier, terme relatif à la haine, à l'envie, à la jalousie et à d'autres passions odieuses qui divisent les hommes et les animent souvent les uns contre les autres. L'envie est plus *irréconciliable* que la haine; il ne faut jamais se *réconcilier* avec les méchants; il y a des hommes dans la société contre lesquels il est peut-être sage de ne jamais tirer l'épée; mais si on l'a fait une fois, il faut brûler le fourreau.

IRRÉLIGIEUX, adj. (*Gram.*), qui n'a point de religion, qui manque de respect pour les choses saintes, et qui n'admettant point de Dieu, regarde la piété et les autres vertus qui tiennent à leur existence et à leur culte, comme des mots vides de sens.

On n'est *irréligieux* que dans la société dont on est membre; il est certain qu'on ne fera à Paris aucun crime à un mahométan de son mépris pour la loi de Mahomet, ni à Constantinople aucun crime à un chrétien de l'oubli de son culte.

Il n'en est pas ainsi des principes moraux; ils sont les mêmes partout. L'inobservance en est et en sera répréhensible dans tous les lieux et dans tous les temps. Les peuples sont partagés en différents cultes, religieux ou *irréligieux*, selon l'endroit de la surface de la terre où ils se transportent ou qu'ils habitent; la morale est la même partout.

C'est la loi universelle que le doigt de Dieu a gravée dans tous les cœurs.

C'est le précepte éternel de la sensibilité et des besoins communs.

Il ne faut donc pas confondre l'immoralité et l'irréligion. La moralité peut être sans la religion; et la religion peut être, est même souvent avec l'immoralité.

Sans étendre ses vues au delà de cette vie, il y a une foule de raisons qui peuvent démontrer à un homme, que pour être heureux dans ce monde, tout bien pesé, il n'y a rien de mieux à faire que d'être vertueux.

Il ne faut que du sens et de l'expérience, pour sentir qu'il n'y a aucun vice qui n'entraîne avec lui quelque portion de malheur, et aucune vertu qui ne soit accompagnée de quelque portion de bonheur; qu'il est impossible que le méchant soit tout à fait heureux, et l'homme de bien tout à fait malheureux; et que malgré l'intérêt et l'attrait du moment, il n'a pourtant qu'une conduite à tenir.

D'irréligion, on a fait le mot *irréligieux*, qui n'est pas encore fort usité dans son acception générale.

IRRÉSOLUTION, s. f. (*Gram.*), état de l'âme, lorsque également affectée par différents avantages ou différents inconvénients, elle ne sait quel parti prendre dans une affaire; elle oscille sans cesse. Les hommes *irrésolus* sont à plaindre. Peu pénétrants, ils n'osent s'en rapporter à leurs propres lumières; méfiants, ils craignent de suivre le conseil ou l'impulsion des autres. Je les comparerais volontiers, sur le chemin de la vie, à celui qui marche sur la crête d'une montagne escarpée, entre deux précipices qu'il voit sans cesse à droite et à gauche, et que la crainte de tomber dans l'un fait pencher vers l'autre, d'où une même frayeur le rejette, et ainsi de suite, sans pouvoir ni marcher droit et ferme, ni tomber. L'*irrésolu* ignore que le plus mauvais parti est souvent celui de n'en point prendre. Il temporise, et à force de temporiser, le moment de se déterminer se passe, et le mal l'accable, ou le bonheur lui échappe. Mais si l'*irrésolution* est un état fâcheux pour l'*irrésolu*, c'est encore une qualité très-incommode pour les autres. On ne sait jamais à quoi s'en tenir avec cette sorte d'hommes-là, et ils vous font presque toujours subir la peine de leur défaut.

IRRÉVÉRENCE, s. f. (*Gram.*), manque de vénération; il ne se dit guère que des choses saintes et sacrées. On porte à

l'église une *irrévérence* qu'on n'aurait point dans l'antichambre d'un grand. Incrédule ou croyant, il ne faut jamais parler avec *irrévérence* des cérémonies et du culte d'un peuple chez lequel on vit ; si l'on croit, l'*irrévérence* est un blasphème ; si l'on ne croit pas, c'est une indiscrétion dangereuse. En quelque lieu du monde que vous soyez, révérez-en le souverain et le dieu, au moins par le silence.

ISOLÉ, Isoler (*Gram.*), c'est séparer du reste, rendre seul. On *isole* un corps des autres ; un bâtiment du reste d'une habitation, une statue dans un jardin, une figure sur un tableau, une colonne du mur, etc.

Un homme *isolé* est un homme libre, indépendant, qui ne tient à rien. On s'épargne bien des peines, mais on se prive de beaucoup de plaisirs en s'*isolant*. Y-a-t-il plus à gagner qu'à perdre ? je n'en sais rien. L'expérience m'a appris qu'il y a bien des circonstances où l'homme *isolé* devient inutile à lui-même et aux autres : si le danger le presse, personne ne le connaît, ne s'intéresse à lui, ne lui tend la main. Il a négligé tout le monde, il ne peut dans le besoin solliciter pour personne.

Les connaissances prennent beaucoup de temps, mais on les trouve dans l'occasion. On est tout à soi dans la solitude ; mais on est seul dans le monde.

En ne se montrant point, on laisse aux autres la liberté de nous imaginer comme il leur plaît ; et c'est un inconvénient ; on risque tout à se montrer. Il vaut encore mieux qu'ils nous imaginent comme nous ne sommes pas, que de nous voir comme nous sommes.

En vous répandant, vous vous attacherez aux autres, les autres à vous ; vous ferez corps avec eux, on vous rompra difficilement ; en vous *isolant*, rien ne vous fortifiera, et il en sera d'autant plus aisé de vous briser.

J

JAKUTES ou Yakutes, s. m. pl. (*Géogr.*), nation tartare païenne de la Sibérie orientale, qui habite les bords du fleuve Léna. Elle est divisée en dix tribus d'environ trois mille hommes

chacune. Dans de certains temps, ils font des sacrifices aux dieux et aux diables; ils consistent à jeter du lait de jument dans un grand feu, et à égorger des chevaux et des brebis qu'ils mangent en buvant de l'eau-de-vie jusqu'à perdre la raison. Ils n'ont d'autres prêtres que des *schamans*, espèces de sorciers en qui ils ont beaucoup de foi, qui les trompent par une infinité de tours et de supercheries, par lesquels il n'y a qu'une nation aussi grossière qui puisse être séduite. Ils sont tributaires de l'empire de Russie, et payent leur tribut en peaux de zibelines et autres pelleteries. Un usage bien étrange des *Jakutes*, c'est que, lorsqu'une femme est accouchée, le père de l'enfant s'approprie l'arrière-faix et le mange avec ses amis, qu'il invite à un régal si extraordinaire. *Voyez* Gmelin, *Voyage de Sibérie.*

JALOUSIE, s. f. (*Morale.*), c'est (en amour) la disposition ombrageuse d'une personne qui aime, et qui craint que l'objet aimé ne fasse part de son cœur, de ses sentiments et de tout ce qu'elle prétend lui devoir être réservé, s'alarme de ses moindres démarches, voit dans ses actions les plus indifférentes des indices certains du malheur qu'elle redoute, vit en soupçons, et fait vivre un autre dans la contrainte et dans le tourment.

Cette passion cruelle et petite, marque la défiance de son propre mérite, est un aveu de la supériorité d'un rival, et hâte communément le mal qu'elle appréhende.

Peu d'hommes et peu de femmes sont exempts de la *jalousie;* les amants délicats craignent de l'avouer, et les époux en rougissent.

C'est surtout la folie des vieillards, qui avouent leur insuffisance, et celle des habitants des climats chauds, qui connaissent le tempérament ardent de leurs femmes.

La *jalousie* écrase les pieds des femmes à la Chine, et elle immole leur liberté presque dans toutes les contrées de l'Orient.

JANSÉNISME, s. m. (*Hist. ecclés.*), dispute sur la grâce et sur différents autres points de la doctrine chrétienne, à laquelle un ouvrage de Corneille Jansénius a donné lieu.

Corneille Jansénius naquit de parents catholiques à Laerdam en Hollande. Il étudia à Utrecht, à Louvain et à Paris. Le fameux Jean Du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, son ami, le mena à Bayonne, où il passa douze ans en qualité de principal du collége. Ce fut là qu'il ébaucha l'ouvrage qui parut après sa

mort sous le titre d'*Ausgutinus.* De retour à Louvain, il y prit le bonnet de docteur, obtint une chaire de professeur pour l'Écriture sainte, et fut nommé à l'évêché d'Ypres, qu'il ne posséda pas longtemps. Il mourut de la peste quelques années après sa nomination.

Il avait travaillé vingt ans à son ouvrage. Il y mit la dernière main avant sa mort, et laissa à quelques amis le soin de le publier.

Ce livre le fut en effet en 1640 à Louvain, en un volume *in-folio,* divisé en trois parties, qui traitent principalement de la grâce.

On trouve dans l'ouvrage de Jansénius, et dans son testament, diverses protestations de sa soumission au saint-siége.

Le pape Urbain VIII proscrivit, en 1649, l'*Augustinus* de Corneille Jansénius, comme renouvelant les erreurs du bayanisme. Cornet, syndic de la Faculté, en tira quelques propositions qu'il déféra à la Sorbonne, qui les condamna. Le docteur Saint-Amour et soixante et dix autres appelèrent de cette décision au parlement. La Faculté porta l'affaire devant le clergé. Les prélats, dit M. Godeau, voyant les esprits trop échauffés, craignirent de prononcer, et renvoyèrent la chose au pape Innocent X. Cinq cardinaux et treize consulteurs tinrent par l'ordre d'Innocent, dans l'espace de deux ans et quelques mois, trente-six congrégations. Le pape présida en personne aux dix dernières. Les propositions y furent discutées. Le docteur Saint-Amour, l'abbé de Bourzeis, et quelques autres qui défendaient la cause de Jansénius, furent entendus ; et l'on vit paraître en 1653 le jugement de Rome qui censure et qualifie les propositions suivantes :

Première proposition. *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia. Deest quoque illis gratia qua possibilia fiant.* Quelques commandements de Dieu sont impossibles à des hommes justes qui veulent les accomplir, et qui font à cet effet des efforts selon les forces présentes qu'ils ont. La grâce même qui les leur rendrait possibles, leur manque.

Cette proposition, qui se trouve mot pour mot dans Jansénius, fut déclarée téméraire, impie, blasphématoire, frappée d'anathème, et hérétique.

Calvin avait prétendu que tous les commandements de Dieu sont impossibles à tous les justes, même avec la grâce efficace, et cette erreur avait été proscrite dans la sixième session du concile de Trente.

La doctrine de l'Église est que *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis*; que Dieu n'ordonne rien d'imposible, mais avertit en ordonnant, et de faire ce que l'on peut, et de demander ce que l'on ne peut pas.

Seconde proposition. *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur*. Dans l'état de nature tombée, on ne résiste jamais à la grâce intérieure.

Cette proposition n'est pas mot à mot dans l'ouvrage de Jansénius; mais la doctrine qu'elle présente fut notée d'hérésie, parce qu'elle parut opposée à ces paroles de Jésus-Christ: *Jerusalem, quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alis, et noluisti*, « Jérusalem, combien de fois n'ai-je pas voulu rassembler tes enfants, comme la poule rassemble ses petits sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu? » et à celles-ci que saint Étienne adresse aux Juifs: *Dura cervice et incircumcisis cordibus, vos semper Spiritui sancto resistitis*. « Têtes dures, cœurs incirconcis, vous résistez toujours à l'Esprit saint: » et à ce passage de saint Paul: *Videte ne quis vestrum desit gratiæ Dei*. « Faites qu'aucun de vous ne résiste à la grâce de Dieu. »

Troisième proposition. *Ad merendum vel demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione*. Dans l'état de nature tombée, l'homme pour mériter ou pour démériter, n'a pas besoin d'une liberté exempte de nécessité: il lui suffit d'une liberté exempte de contrainte.

On ne lit pas cette proposition dans Jansénius; mais celle-ci: L'homme est libre, dès qu'il n'est pas contraint. La nécessité simple, c'est-à-dire la détermination invincible qui part d'un principe extérieur, ne répugne point à la liberté. Une œuvre est méritoire ou déméritoire, lorsqu'on la fait sans contrainte, quoiqu'on ne la fasse pas sans nécessité. (Voyez lib. VI *de grat. Christ.*) C'est la suite du penchant de la délectation victorieuse, où l'homme mérite et démérite,

quoique son action exempte de contrainte ne le soit pas de nécessité.

La proposition troisième fut déclarée hérétique ; car il est de foi que le mouvement de la grâce efficace même n'emporte point de nécessité.

Luther et Calvin n'avaient admis dans l'homme de liberté que pour le physique des actions. Quant au moral, ils prétendaient que l'exemption de contrainte suffisait; et que quoique nécessité, on pourrait mériter ou démériter; le concile de Trente avait anathématisé ces erreurs.

Quatrième proposition. *Semi-pelagiani admittebant prævenientis gratiæ necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant hæretici quod vellent eam gratiam talem esse cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.* Les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce prévenante pour toutes les bonnes œuvres, même pour le commencement de la foi; et ils étaient hérétiques, en ce qu'ils pensaient que cette grâce était telle que la volonté de l'homme pouvait s'y soumettre ou y résister.

La première partie de cette proposition est un fait, et on lit dans Jansénius, liv. VII et VIII *de l'Hérés. pélag.:* Il n'est pas douteux que les demi-pélagiens n'aient admis la nécessité d'une grâce actuelle et intérieure pour les premières volontés de croire, d'espérer, etc.

Cette opinion de Jansénius sur le semi-pélagianisme est regardée par tous les théologiens comme contraire à la vérité et à l'autorité de saint Augustin, et la qualité de *fausse* de la censure tombe là-dessus.

Quant à la seconde partie qui concerne le dogme, elle a été qualifiée d'*hérétique*. Ainsi il paraît qu'il fallait dire, 1° que les semi-pélagiens n'ont point admis la nécessité d'une grâce intérieure pour le commencement de la foi ; 2° que, quand ils l'auraient admise, ils n'auraient point erré en prétendant que cette grâce était telle que la volonté pût y consentir ou la rejeter.

Cinquième proposition. *Semi-pelagianum est dicere Christum pro omnibus hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.* C'est une erreur semi-pélagienne que Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, ou qu'il ait répandu son sang pour eux.

Jansénius dit, *de grat. Christ., lib.* III, *cap.* II, que les

Pères, bien loin de penser que Jésus-Christ soit mort pour le salut de tous les hommes, ont regardé cette opinion comme une erreur contraire à la foi catholique, et que le sentiment de saint Augustin est, qu'il n'est mort que pour les prédestinés, et qu'il n'a pas plus prié son père pour le salut des réprouvés que pour le salut des démons.

Le symbole de Nicée a dit, *qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis.... incarnatus est.... passus est....* et la cinquième proposition fut condamnée comme impie, blasphématoire et hérétique.

Cependant M. Bossuet dit, *Justif. des réflex. moral.*, p. 67, qu'il ne faut pas faire un point de foi également décidé de la volonté de sauver tous les justifiés, et de celle de sauver tous les hommes.

Telles sont les cinq fameuses propositions qui donnèrent lieu à la bulle d'Innocent X, à laquelle on objecta que les cinq propositions n'étaient pas dans le livre de Jansénius, et qu'elles n'avaient pas été condamnées dans le sens de cet auteur, et l'on vit naître la fameuse distinction du fait et du droit.

Diverses assemblées du clergé de France tenues en 1654, 5, 6 et 7, statuèrent : 1° que les cinq propositions étaient dans le livre de Jansénius; 2° qu'elles avaient été condamnées dans le sens propre et naturel de l'auteur.

Innocent X adressa à ce sujet un bref en 1654. Alexandre VII, son successeur, dit dans sa constitution de 1656, que les cinq propositions extraites de l'*Augustinus* ont été condamnées dans le sens de l'auteur.

Cependant M. Arnauld, *Lett. à un duc et pair*, soutint que les propositions n'étaient point dans Jansénius; qu'elles n'avaient point été condamnées dans son sens, et que toute la soumission qu'on pouvait exiger des fidèles à cet égard, se réduisait au silence respectueux. Il prétendit encore que la grâce manque au juste dans des occasions où l'on ne peut pas dire qu'il ne pèche pas; qu'elle avait manqué à Pierre en pareil cas, et que cette doctrine était celle de l'Écriture et de la tradition.

La Sorbonne censura, en 1656, ces deux propositions; et M. Arnauld ayant refusé de se soumettre à sa décision, fut exclu du nombre des docteurs. Les candidats signent encore cette censure.

Cependant les disputes continuaient. Pour les étouffer, le clergé, dans différentes assemblées tenues depuis 1655 jusqu'en 1661, dressa une formule de foi que les uns souscrivirent, et que d'autres rejetèrent. Les évêques s'adressèrent à Rome, et il en vint en 1665 une bulle qui enjoignit la signature du formulaire, appelé communément d'Alexandre VII, dont voici la teneur :

Ego N. constitutioni apostolicæ Innocent X datæ die tertia maii. an. 1653, *et constitutioni Alex. VII datæ die sexta octob. an.* 1656 *summorum pontificum, me subjicio, et quinque propositiones ex Cornelii Jansenii libro cui nomen est* Augustinus *excerptas, et in sensu ab eodem auctore intento, prout illas per dictas propositiones sedes apostolica damnavit, sincero animo damno ac rejicio, et ita juro. Sic me Deus adjuvet, et hæc sancta Evangelia.*

Louis XIV donna en 1665 une déclaration qui fut enregistrée au parlement, et qui confirma la signature du formulaire sous des peines griêves. Le formulaire devint ainsi une loi de l'Église et de l'État.

Les défenseurs du formulaire disent que les cinq propositions ont été condamnées dans le sens de Jansénius, car elles ont été déférées et discutées à Rome dans ce sens.

Ce sens est clair ou obscur. S'il est clair, le pape, les évêques et tout le clergé est donc bien aveugle. S'il est obscur, les jansénistes sont donc bien éclairés.

Le jugement d'Innocent X est irréformable, parce qu'il a été porté par un juge compétent, après une mûre délibération, et accepté par l'Église. Personne ne doute, dit M. Bossuet, *Lett. aux relig. de P. R.*, que la condamnation des propositions ne soit canonique.

Cependant MM. Pavillon, évêque d'Aleth ; Choart de Buzenval, évêque d'Amiens ; Caulet, évêque de Pamiers, et Arnauld, évêque d'Angers, distinguèrent expressément, dans leurs mandements, la question de fait et celle de droit.

Le pape irrité voulut leur faire faire leur procès, et nomma des commissaires. Il s'éleva une contestation sur le nombre des juges. Le roi en voulait douze. Le pape n'en voulait que dix. Celui-ci mourut, et sous son successeur, Clément IX, MM. d'Estrées, alors évêque de Laon et depuis cardinal, de Gondrin,

archevêque de Sens, et Vialart, évêque de Châlons, proposèrent un accommodement, dont les termes étaient, que les quatre évêques donneraient et feraient donner dans leurs diocèses une nouvelle signature de formulaire, par laquelle on condamnerait les propositions de Jansénius sans aucune restriction, la première ayant été jugée insuffisante.

Les quatre évêques y consentirent. Cependant, dans les procès-verbaux des synodes diocésains qu'ils tinrent pour cette nouvelle signature, on fit la distinction du fait et du droit, et l'on inséra la clause du silence respectueux sur le fait. La volonté du pape fut-elle ou ne fut-elle pas éludée? C'est une grande question entre les jansénistes et leurs adversaires.

Il est certain que la question de fait peut être prise en divers sens : 1° pour le fait personnel, c'est-à-dire, quelle a été l'intention personnelle de Jansénius? 2° pour le fait grammatical, savoir si les propositions se trouvent mot pour mot dans Jansénius; 3° pour le fait dogmatique, ou l'attribution des propositions à Jansénius, et leur liaison avec le dogme.

On convient que la décision de l'Église ne peut s'étendre au fait pris soit au premier, soit au second sens. Mais est-ce du fait pris dans ces deux sens, ou du fait pris au troisième qu'il faut entendre la distinction dans laquelle persistèrent les quatre évêques et les dix-neuf autres qui se joignirent à eux? C'est une difficulté que nous laissons à examiner à ceux qui se chargeront de l'histoire ecclésiastique de ces temps.

Quoi qu'il en soit, voilà ce qu'on appelle *la paix de Clément IX*.

Les évêques de Flandre ayant fait quelque altération à la souscription du formulaire, quelques docteurs de Louvain dépêchèrent à Rome un des leurs, appelé *Hennebel*, pour se plaindre de cette témérité; et Innocent XII donna en 1694 et en 1696, deux brefs, dans l'un desquels il dit : « Nous attachant inviolablement aux constitutions de nos prédécesseurs Innocent X et Alexandre VII, nous déclarons que nous ne leur avons donné ni ne donnons aucune atteinte, qu'elles ont demeuré et demeurent encore dans toute leur force. » Il ajoute dans l'autre : « Nous avons appris avec étonnement que certaines gens ont osé avancer que dans notre premier bref nous avions altéré et réformé la constitution d'Alexandre VII et le

formulaire dont il a prescrit la signature. Rien de plus faux, puisque par ledit bref nous avons confirmé l'un et l'autre, que nous y adhérons constamment, que telle est et a toujours été notre intention. »

Le pape, dans un de ces brefs, dit des jansénistes, les *prétendus jansénistes*. Ce mot de *prétendus* diversement interprété par les deux partis, achève d'obscurcir la question de la signature pure et simple du formulaire.

Depuis la paix de Clément IX les esprits avaient été assez tranquilles, lorsqu'en 1702 on vit paraître le fameux cas de conscience. Voici ce que c'est.

On supposait un ecclésiastique qui condamnait les cinq propositions dans tous les sens que l'Église les avait condamnées, même dans le sens de Jansénius, de la manière qu'Innocent XII l'avait entendu dans ses brefs aux évêques de Flandre, et auquel cependant on avait refusé l'absolution, parce que, quant à la question de fait, c'est-à-dire à l'attribution des propositions au livre de Jansénius, il croyait que le silence respectueux suffisait; et l'on demandait à la Sorbonne ce qu'elle pensait de ce refus d'absolution.

Il parut une décision signée de quarante docteurs, dont l'avis était que le sentiment de l'ecclésiastique n'était ni nouveau ni singulier, qu'il n'avait jamais été condamné par l'Église, et qu'on ne devait point, pour ce sujet, lui refuser l'absolution.

Cette pièce ralluma l'incendie. Le cas de conscience occasionna plusieurs mandements. Le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, exigea et obtint des docteurs qui l'avaient signé, une rétractation. Un seul tint ferme, et fut exclu de la Sorbonne.

Cependant les disputes renouvelées ne finissant point, Clément XI, qui occupait alors la chaire de saint Pierre, après plusieurs brefs, publia sa bulle, *Vineam Domini sabaoth*. Elle est du 15 juillet 1705, et il paraît que son objet est de déclarer que le silence respectueux sur le fait ne suffit pas pour rendre à l'Église la pleine et entière obéissance qu'elle exige des fidèles.

La question était devenue si embarrassée, si subtile, qu'on dispute encore sur cette bulle. Mais il faut avouer qu'elle fut regardée dans les premiers moments comme une autorité contraire au silence respectueux.

M. l'évêque de Montpellier, qui l'avait d'abord acceptée, se rétracta dans la suite.

Jamais les hommes n'ont peut-être montré tant de dialectique et de finesse que dans toute cette affaire.

Ce fut alors qu'on fit la distinction du double sens des propositions de Jansénius, l'un qui est le sens vrai, naturel et propre de Jansénius, et l'autre, qui est un sens putatif et imaginé. On convint que les propositions étaient hérétiques dans le sens putatif et imaginé par le souverain pontife; mais non dans leur sens vrai, propre et naturel.

Voilà où la question du *jansénisme* et du formulaire en est venue.

Les disputes occasionnées par le livre de Quesnel et par sa condamnation, ayant commencé précisément lorsque celles que l'ouvrage de Jansénius avait excitées allaient peut-être s'éteindre, on a donné le nom de *Jansénistes* aux défenseurs de Quesnel et aux adversaires de la bulle *Unigenitus*.

JANSÉNISTE, s. m. (*Mode.*) C'est un petit panier à l'usage des femmes modestes, et c'est la raison pour laquelle on l'a appelé *janséniste*.

JAPONAIS (PHILOSOPHIE DES). (*Hist. de la Philosophie.*) Les Japonais ont reçu des Chinois presque tout ce qu'ils ont de connaissances philosophiques, politiques et superstitieuses, s'il en faut croire les Portugais, les premiers d'entre les Européens qui aient abordé au Japon, et qui nous aient entretenus de cette contrée. François Xavier, de la Compagnie de Jésus, y fut conduit en 1549 par un ardent et beau zèle d'étendre la religion chrétienne : il y prêcha; il y fut écouté, et le Christ serait peut-être adoré dans toute l'étendue du Japon, si l'on n'eût point alarmé les peuples par une conduite imprudente, qui leur fit soupçonner qu'on en voulait plus à la perte de leur liberté qu'au salut de leurs âmes. Le rôle d'apôtre n'en souffre point d'autre : on ne l'eut pas plus tôt déshonoré au Japon, en lui associant celui d'intérêt et de politique, que les persécutions s'élevèrent; que les échafauds se dressèrent, et que le sang coula de toutes parts. La haine du nom chrétien est telle au Japon, qu'on n'en approche point aujourd'hui sans fouler le Christ aux pieds; cérémonie ignominieuse à laquelle on dit que

quelques Européens, plus attachés à l'argent qu'à leur Dieu, se soumettent sans répugnance.

Les fables que les *Japonais* et les Chinois débitent sur l'antiquité de leur origine sont presque les mêmes; et il résulte de la comparaison qu'on en fait, que ces sociétés d'hommes se formaient et se poliçaient sous une ère peu différente. Le célèbre Kempfer, qui a parcouru le Japon en naturaliste, géographe, politique et théologien, et dont le *Voyage* tient un rang distingué parmi nos meilleurs livres, divise l'histoire *japonaise* en fabuleuse, incertaine et vraie. La période fabuleuse commence longtemps avant la création du monde, selon la chronologie sacrée. Ces peuples ont eu aussi la manie de reculer leur origine. Si on les en croit, leur premier gouvernement fut théocratique; il faut entendre les merveilles qu'ils racontent de son bonheur et de sa durée. Le temps du mariage du dieu Isanagi Mikotto et de la déesse Isanami Mikotto fut l'âge d'or pour eux. Allez d'un pôle à l'autre, interrogez les peuples, et vous y verrez partout l'idolâtrie et la superstition s'établir par les mêmes moyens. Partout ce sont des hommes qui se rendent respectables à leurs semblables, en se donnant, ou pour des dieux, ou pour des descendants des dieux. Trouvez un peuple sauvage; faites du bien; dites que vous êtes un dieu, et l'on vous croira, et vous serez adoré pendant votre vie et après votre mort.

Le règne d'un certain nombre de rois dont on ne peut fixer l'ère remplit la période incertaine. Ils y succèdent aux premiers fondateurs, et s'occupent à dépouiller leurs sujets d'un reste de férocité naturelle, par l'institution des lois et l'invention des arts; l'invention des arts qui fait la douceur de la vie, l'institution des lois qui en fait la sécurité.

Fohi, le premier législateur des Chinois, est aussi le premier législateur des *Japonais*, et ce nom n'est pas moins célèbre dans l'une de ces contrées que dans l'autre. On le représente tantôt sous la figure d'un serpent, tantôt sous la figure d'un homme à tête sans corps, deux symboles de la science et de la sagesse. C'est à lui que les *Japonais* attribuent la connaissance des mouvements célestes, des signes du zodiaque, des révolutions de l'année, de son partage en mois, et d'une infinité de découvertes utiles. Ils disent qu'il vivait l'an 396 de

la création : ce qui est faux, puisque l'histoire du déluge universel est vraie.

Les premiers Chinois et les premiers *Japonais*, instruits par un même homme, n'ont pas eu vraisemblablement un culte fort différent. Le Xékia des premiers est le Siaka des seconds. Il est de la même période ; mais les Siamois, les *Japonais* et les Chinois qui le révèrent également, ne s'accordent pas sur le temps précis où il a vécu.

L'histoire vraie du Japon ne commence guère que six cent soixante ans avant la naissance de Jésus-Christ ; c'est la date du règne de Syn-mu ; Syn-mu qui fut si cher à ses peuples, qu'ils le surnommèrent *Nin-O*, le très-grand, le très-bon, *optimus*, *maximus* ; ils lui font honneur des mêmes découvertes qu'à Fohi.

Ce fut sous ce prince que vécut le philosophe Roosi, c'est-à-dire le vieillard enfant. Koosi, ou Confucius, naquit cinquante ans après Roosi. Confucius a des temples au Japon, et le culte qu'on lui rend diffère peu des honneurs divins. Entre les disciples les plus illustres de Confucius, on nomme au Japon Ganquai, autre vieillard enfant. L'âme de Ganquai, qui mourut à trente-trois ans, fut transmise à Kossobosati, disciple de Xékia ; d'où il est évident que le Japon n'avait, dans les commencements, d'autres notions de philosophie, de morale et de religion, que celles de Xékia, de Confucius et des Chinois, quelle que soit la diversité que le temps y ait introduite.

La doctrine de Siaka et de Confucius n'est pas la même. Celle de Confucius a prévalu à la Chine, et le Japon a préféré celle de Siaka ou Xékia.

Sous le règne de Synin, Kobote, philosophe de la secte de Xékia, porta au Japon le livre Kio. Ce sont proprement des pandectes de la doctrine de son maître. Cette philosophie fut connue dans le même temps à la Chine. Quelle différence entre nos philosophes et ceux-ci ! Les rêveries d'un Xékia se répandent dans l'Inde, la Chine et le Japon, et deviennent la loi de cent millions d'hommes. Un homme naît quelquefois parmi nous avec les talents les plus sublimes, écrit les choses les plus sages, ne change pas le moindre usage, vit obscur et meurt ignoré.

Il paraît que les premières étincelles de lumière qui aient

éclairé la Chine et le Japon, sont parties de l'Inde et du brachmanisme.

Kobote établit au Japon la doctrine ésotérique et exotérique de Fohi. A peine y fut-il arrivé, qu'on lui éleva le Fakubasi, ou le temple du cheval blanc ; ce temple subsiste encore. Il fut appelé du *cheval blanc*, parce que Kobote parut au Japon monté sur un cheval de cette couleur.

La doctrine de Siaka ne fut pas tout à coup celle du peuple. Elle était encore particulière et secrète, lorsque Darma, le vingt-huitième disciple de Xékia, passa de l'Inde au Japon.

Mokuris suivit les traces de Darma. Il se montra d'abord dans le Tinsiku, sur les côtes du Malabar et de Coromandel. Ce fut là qu'il annonça la doctrine d'un dieu ordonnateur du monde et protecteur des hommes, sous le nom d'*Amida*. Cette idée fit fortune, et se répandit dans les contrées voisines, d'où elle parvint à la Chine et au Japon. Cet événement fait date dans la chronologie des *Japonais*. Le prince Tonda Josimits porta la connaissance d'Amida dans la contrée de Sinano. C'est au dieu Amida que le temple Sinquosi fut élevé, et sa statue ne tarda pas à y opérer des miracles ; car il en faut aux peuples. Mêmes impostures en Égypte, dans l'Inde, à la Chine, au Japon. Dieu a permis cette ressemblance entre la vraie religion et les fausses, pour que notre foi nous fût méritoire ; car il n'y a que la vraie religion qui ait de vrais miracles, cela nous est démontré. Nous avons été éclairés par les moyens qu'il fut permis au diable d'employer pour précipiter dans la perdition les nations sur lesquelles Dieu n'avait point résolu dans ses décrets éternels d'ouvrir l'œil de sa miséricorde.

Voilà donc la superstition et l'idolâtrie s'échappant des sanctuaires égyptiens, et allant infecter au loin l'Inde, la Chine et le Japon, sous le nom de *doctrine xékienne*. Voyons maintenant les révolutions que cette doctrine éprouva ; car il n'est pas donné aux opinions des hommes de rester les mêmes en traversant le temps et l'espace.

Nous observerons d'abord que le Japon entier ne suit pas le dogme de Xékia. Le mensonge national est tolérant chez ces peuples ; il permet à une infinité de mensonges étrangers de subsister paisiblement à ses côtés.

Après que le christianisme eut été extirpé par un massacre

de trente-sept mille hommes, exécuté presque en un moment, la nation se partagea en trois sectes. Les uns s'attachèrent au sintos ou à la vieille religion ; d'autres embrassèrent le budso ou la doctrine de Budda, ou de Siaka, ou de Xékia, et le reste s'en tint au sindo, ou au code des philosophes moraux.

Du Sintos, du Budso, et du Sindo. Le sintos qu'on appelle aussi *sinsin* et *kammitsi*, le culte le plus ancien du Japon, est celui des idoles. L'idolâtrie est le premier pas de l'esprit humain dans l'histoire naturelle de la religion ; c'est de là qu'il s'avance au manichéisme, du manichéisme à l'unité de Dieu, pour revenir à l'idolâtrie et tourner dans le même cercle. Sin et Kami sont les deux idoles du Japon. Tous les dogmes de cette théologie se rapportent au bonheur actuel. La notion que les Sintoïstes paraissent avoir de l'immortalité de l'âme est fort obscure ; ils s'inquiètent peu de l'avenir : rendez-nous heureux aujourd'hui, disent-ils à leurs dieux, et nous vous tenons quittes du reste. Ils reconnaissent cependant un grand dieu qui habite au haut des cieux, des dieux subalternes qu'ils ont placés dans les étoiles ; mais ils ne les honorent ni par des sacrifices ni par des fêtes. Ils sont trop loin d'eux pour en attendre du bien ou en craindre du mal. Ils jurent par ces dieux inutiles, et ils invoquent ceux qu'ils imaginent présider aux éléments, aux plantes, aux animaux et aux événements importants de la vie.

Ils ont un souverain pontife qui se prétend descendu en droite ligne des dieux qui ont anciennement gouverné la nation. Ces dieux ont même encore une assemblée générale chez lui le dixième mois de chaque année. Il a le droit d'installer parmi eux ceux qu'il en juge dignes, et l'on pense bien qu'il n'est pas assez maladroit pour oublier le prédécesseur du prince régnant, et que le prince régnant ne manque pas d'égards pour un homme dont il espère un jour les honneurs divins. C'est ainsi que le despotisme et la superstition se prêtent la main.

Rien de si mystérieux et de si misérable que la psychologie de cette secte. C'est la fable du chaos défigurée. A l'origine des choses le chaos était ; il en sortit je ne sais quoi qui ressemblait à une épine ; cette épine se mut, se transforma, et le Kunitokhodatsno-Micotto, ou l'esprit, parut. Du reste, rien dans les livres sur la nature des dieux ni sur leurs attributs, qui ait l'ombre du sens commun ; il en est de même des nôtres.

Les Sintoïstes, qui ont senti la pauvreté de leur système, ont emprunté des Budsoïstes quelques opinions. Quelques-uns d'entre eux qui font secte, croient que l'âme d'Amida a passé par métempsycose dans le Tin-sio-dai-sin, et a donné naissance au premier des dieux ; que les âmes des gens de bien s'élèvent dans un lieu fortuné au-dessus du trente-troisième ciel ; que celles des méchants sont errantes jusqu'à ce qu'elles aient expié leurs crimes, et qu'on obtient le bonheur à venir par l'abstinence de tout ce qui peut souiller l'âme, la sanctification des fêtes, les pèlerinages religieux et les macérations de la chair.

Tout chez ce peuple est rappelé à l'honnêteté civile et à la politique, et il n'en est ni moins heureux ni plus méchant.

Ses ermites, car il en a, sont des ignorants et des ambitieux ; et le peu de cérémonies religieuses auxquelles le peuple est assujéti, est conforme à son caractère mou et voluptueux.

Les Budsoïstes adorent les dieux étrangers Budso et Fotoke : leur religion est celle de *Xékia*. Le nom *Budso* est indien, et non *japonais*. Il vient de *Budda* ou *Budha*, qui est synonyme à *Hermès*.

Siaka ou Xékia s'était donné pour un dieu. Les Indiens le regardent encore comme une émanation divine. C'est sous la forme de cet homme que Wisthnou s'incarna pour la neuvième fois ; et les mots *Budda* et *Siaka* désignent au Japon les dieux étrangers, quels qu'ils soient, sans en excepter les saints et les philosophes qui ont prêché la doctrine xékienne.

Cette doctrine eut de la peine à prendre à la Chine et au Japon, où les esprits étaient prévenus de celle de Confucius qui avait en mépris les idoles ; mais de quoi ne viennent point à bout l'enthousiasme et l'opiniâtreté aidés de l'inconstance des peuples et de leur goût pour le nouveau et le merveilleux ! Darma attaqua avec ces avantages la sagesse de Confucius. On dit qu'il se coupa les paupières, de peur que la méditation ne le conduisît au sommeil. Au reste les *Japonais* furent enchantés d'un dogme qui leur promettait l'immortalité et des récompenses à venir ; et une multitude de disciples de Confucius passèrent dans la secte de Xékia, prêchée par un homme qui avait commencé de se rendre vénérable par la sainteté de ses mœurs. La première idole publique de Xekia fut élevée chez

les *Japonais*, l'an de Jésus-Christ 543. Bientôt on vit à ses côtés la statue d'Amida, et les miracles d'Amida entraînèrent la ville et la cour.

Amida est regardé par les disciples de Xékia comme le dieu suprême des demeures heureuses que les bons vont habiter après leur mort. C'est lui qui les rejette ou les admet. Voilà la base de la doctrine exotérique. Le grand principe de la doctrine ésotérique, c'est que tout n'est rien, et que c'est de ce rien que tout dépend. De là le distique qu'un enthousiaste xékien écrivit après trente ans de méditations, au pied d'un arbre sec qu'il avait dessiné : « Arbre, dis-moi qui t'a planté. Moi dont le principe n'est rien, et la fin rien ; » ce qui revient à cette autre inscription d'un philosophe de la même secte : « Mon cœur n'a ni être ni non-être ; il ne va point, il ne revient point, il n'est retenu nulle part. » Ces folies paraissent bien étranges ; cependant qu'on essaie, et l'on verra qu'en suivant la subtilité de la métaphysique aussi loin qu'elle peut aller, on aboutira à d'autres folies qui ne seront guère moins ridicules.

Au reste, les xékiens négligent l'extérieur, s'appliquent uniquement à méditer, méprisent toute discipline qui consiste en paroles, et ne s'attachent qu'à l'exercice qu'ils appellent *soquxin*, *soqubut*, ou *du cœur*.

Il n'y a, selon eux, qu'un principe de toutes choses, et ce principe est partout.

Tous les êtres en émanent et y retournent.

Il existe de toute éternité ; il est unique, clair, lumineux, sans figure, sans raison, sans mouvement, sans action, sans accroissement ni décroissement.

Ceux qui l'ont bien connu dans ce monde acquièrent la gloire parfaite de Fotoke et de ses successeurs.

Les autres errent et erreront jusqu'à la fin du monde : alors le principe commun absorbera tout.

Il n'y a ni peines ni récompenses à venir.

Nulle différence réelle entre la science et l'ignorance, entre le bien et le mal.

Le repos qu'on acquiert par la méditation est le souverain bien et l'état le plus voisin du principe général, commun et parfait.

Quant à leur vie, ils forment des communautés, se lèvent à

minuit pour chanter des hymnes, et le soir ils se rassemblent autour d'un supérieur qui traite en leur présence quelque point de morale et leur en propose à méditer.

Quelles que soient leurs opinions particulières, ils s'aiment et se cultivent. Les entendements, disent-ils, ne sont pas unis de parentés comme les corps.

Il faut convenir que si ces gens ont des choses en quoi ils valent moins que nous, ils en ont aussi en quoi nous ne les valons pas.

La troisième secte des *Japonais* est celle des Sendosivistes ou de ceux qui se dirigent par le sicuto ou la voie philosophique. Ceux-ci sont proprement sans religion. Leur unique principe est qu'il faut pratiquer la vertu, parce que la vertu seule peut nous rendre aussi heureux que notre nature le comporte. Selon eux le méchant est assez à plaindre en ce monde, sans lui préparer un avenir fâcheux; et le bon assez heureux sans qu'il lui faille encore une récompense future. Ils exigent de l'homme qu'il soit vertueux, parce qu'il est raisonnable, et qu'il soit raisonnable parce qu'il n'est ni une pierre ni une brute. Ce sont les vrais principes de la morale de Confucius et de son disciple *japonais* Moosi. Les ouvrages de Moosi jouissent au Japon de la plus grande autorité.

La morale des Sendosivistes ou philosophes *japonais* se réduit à quatre points principaux.

Le premier ou *dsin*, est de la manière de conformer ses actions à la vertu.

Le second *gi*, de rendre la justice à tous les hommes.

Le troisième *re*, de la décence et de l'honnêteté des mœurs.

Le quatrième *tsi*, des règles de la prudence.

Le cinquième *sin*, de la pureté de la conscience et de la rectitude de la volonté.

Selon eux, point de métempsycose; il y a une âme universelle qui anime tout, dont tout émane, et qui absorbe tout; ils ont quelques notions de spiritualité; ils croient à l'éternité du monde; ils célèbrent la mémoire de leurs parents par des sacrifices; ils ne reconnaissent point de dieux nationaux; ils n'ont ni temple ni cérémonies religieuses: s'ils se prêtent au culte public, c'est par esprit d'obéissance aux lois; ils usent d'ablu-

tions et s'abstiennent du commerce des femmes dans les jours qui précèdent leurs fêtes commémoratives ; ils ne brûlent point les corps des morts ; mais ils les enterrent comme nous ; ils ne permettent pas seulement le suicide, ils y exhortent : ce qui prouve le peu de cas qu'ils font de la vie. L'image de Confucius est dans leurs écoles. On exigea d'eux, au temps de l'extirpation du christianisme, qu'ils eussent une idole. Elle est placée dans leurs foyers, couronnée de fleurs et parfumée d'encens. Leur secte souffrit beaucoup de la persécution des chrétiens, et ils furent obligés de cacher leurs livres. Il n'y a pas longtemps qu'un prince *japonais*, appelé *Sisen*, qui avait pris du goût pour les sciences et pour la philosophie, fonda une académie dans ses domaines, y appela les hommes les plus instruits, les encouragea à l'étude par des récompenses ; et la raison commençait à faire des progrès dans un canton de l'empire, lorsque de vils petits sacrificateurs qui vivaient de la superstition et de la crédulité des peuples, fâchés du discrédit de leurs rêveries, portèrent des plaintes à l'empereur et au daïro, et menacèrent la nation des plus grands désastres, si l'on ne se hâtait d'étouffer cette race naissante d'impies. Sisen vit tout à coup la tyrannie ecclésiastique et civile conjurée contre lui, et ne trouva d'autre moyen d'échapper au péril qui l'environnait, qu'en renonçant à ses projets, et en cédant ses livres et ses dignités à son fils. C'est Kempfer même qui nous raconte ce fait, bien propre à nous instruire sur l'espèce d'obstacles que les progrès de la raison doivent rencontrer partout. *Voyez* Bayle, Brucker, Possevin, etc., *Voyez aussi les articles* INDIENS, CHINOIS et ÉGYPTIENS.

JARGON, s. m. (*Gram.*), Ce mot a plusieurs acceptions. Il se dit : 1° d'un langage corrompu, tel qu'il se parle dans nos provinces ; 2° d'une langue factice, dont quelques personnes conviennent pour se parler en compagnie, et n'être pas entendues ; 3° d'un certain ramage de société qui a quelquefois son agrément et sa finesse, et qui supplée à l'esprit véritable, au bon sens, au jugement, à la raison et aux connaissances dans les personnes qui ont un grand usage du monde ; celui-ci consiste dans des tours de phrase particuliers, dans un usage singulier des mots ; dans l'art de relever de petites idées froides, puériles, communes, par une expression recherchée. On peut le pardon-

ner aux femmes : il est indigne d'un homme. Plus un peuple est futile et corrompu, plus il a de *jargon*. Le précieux, ou cette affectation de langage si opposée à la naïveté, à la vérité, au bon goût et à la franchise dont la nation était infectée, et que Molière décria en une soirée, fut une espèce de *jargon*. On a beau corriger ce mot *jargon* par les épithètes de joli, d'obligeant, de délicat, d'ingénieux, il emporte toujours avec lui une idée de frivolité. On distingue quelquefois certaines langues anciennes qu'on regarde comme simples, unies et primitives, d'autres langues modernes qu'on regarde comme composées des premières, par le mot de *jargon*. Ainsi, l'on dit que l'italien, l'espagnol et le français ne sont que des *jargons* latins. En ce sens, le latin ne sera qu'un *jargon* du grec et d'une autre langue; et il n'y en a pas une dont on n'en pût dire autant. Ainsi cette distinction des langues en langues primitives et en *jargons*, est sans fondement.

JÉHOVA ou JÉHOVAH, s. m. (*Gram. et Hist.*), nom propre de Dieu dans la langue hébraïque. Son étymologie, sa force, sa signification, ses voyelles et sa prononciation ont enfanté des volumes ; il vient du mot *être*; *Jéhovah* est celui qui est.

JÉSUITE, s. m. (*Hist. des superst. mod.*), ordre religieux fondé par Ignace de Loyola, et connu sous le nom de *Compagnie* ou *Société de Jésus*.

Nous ne dirons rien ici de nous-mêmes. Cet article ne sera qu'un extrait succinct et fidèle des comptes rendus par les procureurs généraux des cours de judicature, des mémoires imprimés par ordre des parlements, des différents arrêts, des histoires, tant anciennes que modernes et des ouvrages qu'on a publiés en si grand nombre dans ces derniers temps.

En 1521, Ignace de Loyola, après avoir donné les vingt-neuf premières années de sa vie au métier de la guerre et aux amusements de la galanterie, se consacra au service de la mère de Dieu, au mont Ferrat en Catalogne, d'où il se retira dans la solitude de Manrèse, où Dieu lui inspira certainement son ouvrage des *Exercices spirituels*, car il ne savait pas lire quand il l'écrivit. (*Abrégé hist. de la C. D. J.*)

Décoré du titre de chevalier de Jésus-Christ et de la Vierge Marie, il se mit à enseigner, à prêcher et à convertir les hommes avec zèle, ignorance et succès. (*Même ouvrage.*)

Ce fut en 1538, sur la fin du carême, qu'il rassembla à Rome les dix compagnons qu'il avait choisis selon ses vues.

Après divers plans formés et rejetés, Ignace et ses collègues se vouèrent de concert à la fonction de catéchiser les enfants, d'éclairer de leurs lumières les infidèles, et de défendre la foi contre les hérétiques. Dans ces circonstances, Jean III, roi de Portugal, prince zélé pour la propagation du christianisme, s'adressa à Ignace pour avoir des missionnaires qui portassent la connaissance de l'Évangile aux Japonais et aux Indiens. Ignace lui donna Rodriguès et Xavier; mais ce dernier partit seul pour ces contrées lointaines, où il opéra une infinité de choses merveilleuses que nous croyons, et que le *jésuite* Acosta ne croit pas.

L'établissement de la compagnie de Jésus souffrit quelques difficultés; mais, sur la proposition d'obéir au pape seul, en toutes choses et en tous lieux, pour le salut des âmes et la propagation de la foi, le pape Paul III conçut le projet de former. par le moyen de ces religieux, une espèce de milice répandue sur la surface de la terre, et soumise sans réserve aux ordres de la cour de Rome ; et l'an 1540 les obstacles furent levés; on approuva l'institut d'Ignace, et la compagnie de Jésus fut fondée.

Benoît XIV qui avait tant de vertus, et qui a dit tant de bons mots; ce pontife que nous regretterons longtemps encore. regardait cette milice comme les janissaires du saint-siége: troupe indocile et dangereuse, mais qui sert bien.

Au vœu d'obéissance fait au pape et à un général, représentant de Jésus-Christ sur la terre, les *Jésuites* joignirent ceux de pauvreté et de chasteté, qu'ils ont observés jusqu'à ce jour comme on sait.

Depuis la bulle qui les établit, et qui les nomma *Jésuites*, ils en ont obtenu quatre-vingt douze autres qu'on connaît, et qu'ils auraient dû cacher; et peut-être autant qu'on ne connaît pas.

Ces bulles, appelées *Lettres apostoliques*, leur accordent depuis le moindre privilége de l'état monastique, jusqu'à l'indépendance de la cour de Rome.

Outre ces prérogatives, ils ont trouvé un moyen singulier de s'en créer tous les jours. Un pape a-t-il proféré inconsidéré-

ıent un mot qui soit favorable à l'Ordre, on s'en fait aussitôt n titre, et il est enregistré dans les fastes de la société à un hapitre, qu'elle appelle les oracles de vive voix, *vivæ vocis racula.*

Si un pape ne dit rien, il est aisé de le faire parler. Ignace, lu général, entra en fonction le jour de Pâques de l'année 1541.

Le généralat, dignité subordonnée dans son origine, devint ous Lainez et sous Aquaviva, un despotisme illimité et ermanent.

Paul III avait borné le nombre de profès à soixante; trois ns après il annula cette restriction, et l'Ordre fut abandonné à ous les accroissements qu'il pouvait prendre et qu'il a pris.

Ceux qui prétendent en connaître l'économie et le régime, e distribuent en six classes, qu'ils appellent *des profès, des oadjuteurs spirituels, des écoliers approuvés, des frères lais* ou *oadjuteurs temporels, des novices, des affiliés* ou *adjoints,* ou *Jésuites de robe courte.* Ils disent que cette dernière classe est ıombreuse; qu'elle est incorporée dans tous les états de la ociété, et qu'elle se déguise sous toutes sortes de vêtements.

Outre les trois vœux solennels de religion, les profès qui orment le corps de la société, font encore un vœu d'obéissance péciale au chef de l'Église, mais seulement pour ce qui conerne les missions étrangères.

Ceux qui n'ont pas encore prononcé ce dernier vœu d'obéissance s'appellent *coadjuteurs spirituels.*

Les écoliers approuvés sont ceux qu'on a conservés dans l'Ordre après deux ans de noviciat, et qui se sont liés en particulier par trois vœux non solennels, mais toutefois déclarés vœux de religion, et portant empêchement dirimant.

C'est le temps et la volonté du général qui conduiront un jour les écoliers aux grades de profès ou de coadjuteurs spirituels.

Ces grades, surtout celui de profès, supposent deux ans de noviciat, sept ans d'études, qu'il n'est pas toujours nécessaire d'avoir faites dans la société; sept ans de régence, une troisième année de noviciat, et l'âge de trente-trois ans, celui où notre Seigneur Jésus-Christ fut attaché à la croix.

Il n'y a nulle réciprocité d'engagements entre la compagnie et ses écoliers, dans les vœux qu'elle en exige; l'écolier ne peut sortir, et il peut être chassé par le général.

Le général seul, même à l'exclusion du pape, peut admettre ou rejeter un sujet.

L'administration de l'Ordre est divisée en assistances, les assistances en provinces, et les provinces en maisons.

Il y a cinq assistants ; chacun porte le nom de son département, et s'appelle l'*assistant* ou d'Italie, ou d'Espagne, ou d'Allemagne, ou de France, ou de Portugal.

Le devoir d'un assistant est de préparer les affaires, et d'y mettre un ordre qui en facilite l'expédition au général.

Celui qui veille sur une province porte le titre de *provincial*; le chef d'une maison, celui de *recteur*.

Chaque province contient quatre sortes de maisons ; des maisons professes qui n'ont point de fonds, des colléges où l'on enseigne, des résidences où vont séjourner un petit nombre d'apostolisants, et des noviciats.

Les profès ont renoncé à toute dignité ecclésiastique ; ils ne peuvent accepter la crosse, la mitre, ou le rochet, que du consentement du général.

Qu'est-ce qu'un *jésuite ?* est-ce un prêtre séculier ? est-ce un prêtre régulier ? est-ce un laïque ? est-ce un religieux ? est-ce un homme de communauté ? est-ce un moine ? c'est quelque chose de tout cela, mais ce n'est point cela.

Lorsque ces hommes se sont présentés dans les contrées où ils sollicitaient des établissements, et qu'on leur a demandé ce qu'ils étaient, ils ont répondu, tels quels, *tales quales*.

Ils ont dans tous les temps fait mystère de leurs constitutions, et jamais ils n'en ont donné entière et libre communication aux magistrats.

Leur régime est monarchique ; toute l'autorité réside dans la volonté d'un seul.

Soumis au despotisme le plus excessif dans leurs maisons, les *Jésuites* en sont les fauteurs les plus abjects dans l'État. Ils prêchent aux sujets une obéissance sans réserve pour leurs souverains ; aux rois, l'indépendance des lois et l'obéissance aveugle au pape ; ils accordent au pape l'infaillibilité et la domination universelle, afin que, maîtres d'un seul, ils soient maîtres de tous.

Nous ne finirions point si nous entrions dans le détail de toutes les prérogatives du général. Il a le droit de faire des

onstitutions nouvelles, ou d'en renouveler d'anciennes, et sous elle date qu'il lui plaît ; d'admettre ou d'exclure, d'édifier ou l'anéantir, d'approuver ou d'improuver, de consulter ou d'or-lonner seul, d'assembler ou de dissoudre, d'enrichir ou d'ap-auvrir, d'absoudre, de lier ou de délier, d'envoyer ou de etenir, de rendre innocent ou coupable, coupable d'une faute égère ou d'un crime, d'annuler ou de confirmer un contrat, de atifier ou de commuer un legs, d'approuver ou de supprimer m ouvrage, de distribuer des indulgences ou des anathèmes, l'associer ou de retrancher ; en un mot, il possède toute la lénitude de puissance qu'on peut imaginer dans un chef sur es sujets ; il en est la lumière, l'âme, la volonté, le guide et la onscience.

Si ce chef despote et machiavéliste était par hasard un omme violent, vindicatif, ambitieux, méchant, et que, dans la ultitude de ceux auxquels il commande, il se trouvât un seul natique, où est le prince, où est le particulier qui fût en ûreté sur son trône ou dans son foyer ?

Les provinciaux de toutes les provinces sont tenus d'écrire u général une fois chaque mois ; les recteurs, supérieurs des maisons, et les maîtres des novices, de trois mois en trois mois.

Il est enjoint à chacun des provinciaux d'entrer dans le létail le plus étendu sur les maisons, les colléges, tout ce qui eut concerner la province ; à chaque recteur d'envoyer deux atalogues, l'un de l'âge, de la patrie, du grade, des études, t de la conduite des sujets ; l'autre, de leur esprit, de leurs alents, de leurs caractères, de leurs mœurs ; en un mot, de leurs vices et de leurs vertus.

En conséquence, le général reçoit chaque année environ deux cents états circonstanciés de chaque royaume et de chaque province d'un royaume, tant pour les choses temporelles que pour les choses spirituelles.

Si ce général était par hasard un homme vendu à quelque puissance étrangère ; s'il était malheureusement disposé par caractère, ou entraîné par intérêt à se mêler de choses politiques, quel mal ne pourrait-il pas faire ?

Centre où vont aboutir tous les secrets de l'État et des familles, et même des familles royales ; aussi instruit qu'impénétrable, dictant des volontés absolues et n'obéissant à per-

sonne, prévenu d'opinions les plus dangereuses sur l'agrandissement et la conservation de sa compagnie et les prérogatives de la puissance spirituelle, capable d'armer à nos côtés des mains dont on ne peut se défier, quel est l'homme sous le ciel à qui ce général ne pût susciter des embarras fâcheux, si, encouragé par le silence et l'impunité, il osait oublier une fois la sainteté de son état ?

Dans les cas importants, on écrit en chiffres au général.

Mais un article bizarre du régime de la compagnie de Jésus, c'est que les hommes qui la composent sont tous rendus par serment, espions et délateurs les uns des autres.

A peine fut-elle formée, qu'on la vit riche, nombreuse et puissante. En un moment elle exista en Espagne, en Portugal, en France, en Italie, en Allemagne, en Angleterre, au Nord, au Midi, en Afrique, en Amérique, à la Chine, aux Indes, au Japon, partout également ambitieuse, redoutable et turbulente; partout s'affranchissant des lois, portant son caractère d'indépendance, et le conservant; marchant comme si elle se sentait destinée à commander à l'univers.

Depuis sa fondation jusqu'à ce jour, il ne s'est presque écoulé aucune année sans qu'elle se soit signalée par quelque action d'éclat. Voici l'*abrégé chronologique de son histoire*, tel à peu près qu'il a paru dans l'arrêt du parlement de Paris, 6 août 1762, qui supprime cet ordre, comme une secte d'impies, de fanatiques, de corrupteurs, de régicides, etc.... commandés par un chef étranger et machiavéliste par institut.

En 1547, Bobadilla, un des compagnons d'Ignace, est chassé des États d'Allemagne, pour avoir écrit contre l'*Interim* d'Ausbourg.

En 1560, Gonzalès Silvéria est supplicié au Monomotapa, comme espion du Portugal et de sa société.

En 1578, ce qu'il y a de *jésuites* dans Anvers en est banni, pour s'être refusés à la pacification de Gand.

En 1581, Campian, Skerwin et Briant sont mis à mort pour avoir conspiré contre Élisabeth d'Angleterre.

Dans le cours du règne de cette grande reine, cinq conspirations sont tramées contre sa vie par des *jésuites*.

En 1588, on les voit animer la ligue formée en France contre Henri III.

La même année, Molina publie ses pernicieuses rêveries sur la concorde de la grâce et du libre arbitre.

En 1593, Barrière est armé d'un poignard contre le meilleur des rois, par le *jésuite* Varadé.

En 1594, les *jésuites* sont chassés de France, comme com plices du parricide de Jean Chatel.

En 1595, leur P. Guignard, saisi d'écrits apologétiques de l'assassinat de Henri IV, est conduit à la Grève.

En 1597, les congrégations *de auxiliis* se tiennent, à l'occasion de la nouveauté de leur doctrine sur la grâce, et Clément VIII leur dit : *Brouillons, c'est vous qui troublez toute l'Église.*

En 1598, ils corrompent un scélérat, lui administrent son Dieu d'une main, lui présentent un poignard de l'autre, lui montrent la couronne éternelle descendant du ciel sur sa tête, l'envoient assassiner Maurice de Nassau, et se font chasser des États de Hollande.

En 1604, la clémence du cardinal Frédéric Borromée les chasse du collége de Bréda, pour des crimes qui auraient dû les conduire au bûcher.

En 1605, Oldecorn et Garnet, auteurs de la conspiration des poudres, sont abandonnés au supplice.

En 1606, rebelles aux décrets du sénat de Venise, on est obligé de les chasser de cette ville et de cet État.

En 1610, Ravaillac assassine Henri IV. Les *jésuites* restent sous le soupçon d'avoir dirigé sa main ; et comme s'ils en étaient jaloux, et que leur dessein fût de porter la terreur dans le sein des monarques, la même année Mariana publie avec son *Institution du prince*, l'apologie du meurtre des rois.

En 1618, les *jésuites* sont chassés de Bohême, comme perturbateurs du repos public, gens soulevant les sujets contre leurs magistrats, infectant les esprits de la doctrine pernicieuse de l'infaillibilité et de la puissance universelle du pape, et semant par toutes sortes de voies le feu de la discorde entre les membres de l'État.

En 1619, ils sont bannis de Moravie, pour les mêmes causes.

En 1631, leurs cabales soulèvent le Japon, et la terre est trempée dans toute l'étendue de l'empire de sang idolâtre et chrétien.

En 1641, ils allument en Europe la querelle absurde du jansénisme, qui a coûté le repos et la fortune à tant d'honnêtes fanatiques.

En 1643, Malte, indignée de leur dépravation et de leur rapacité, les rejette loin d'elle.

En 1646, ils font à Séville une banqueroute, qui précipite dans la misère plusieurs familles. Celle de nos jours n'est pas la première, comme on voit.

En 1709, leur basse jalousie détruit Port-Royal, ouvre les tombeaux des morts, disperse leurs os, et renverse les murs sacrés dont les pierres leur retombent aujourd'hui si lourdement sur la tête.

En 1713, ils appellent de Rome cette bulle *Unigenitus*, qui leur a servi de prétexte pour causer tant de maux, au nombre desquels on peut compter quatre-vingt mille lettres de cachet décernées contre les plus honnêtes gens de l'État, sous le plus doux des ministères.

La même année, le *jésuite* Jouvency, dans une histoire de la société, ose installer parmi les martyrs les assassins de nos rois ; et nos magistrats attentifs font brûler son ouvrage.

En 1723, Pierre le Grand ne trouve de sûreté pour sa personne, et de moyens de tranquilliser ses États, que dans le bannissement des *jésuites*.

En 1728, Berruyer travestit en roman l'histoire de Moïse, et fait parler aux patriarches la langue de la galanterie et du libertinage.

En 1730, le scandaleux Tournemine prêche à Caen dans un temple, et devant un auditoire chrétien, qu'il est incertain que l'Évangile soit Écriture sainte.

C'est dans ce même temps qu'Hardouin commence à infecter son Ordre d'un scepticisme aussi ridicule qu'impie.

En 1731, l'autorité et l'argent dérobent aux flammes le corrupteur et sacrilége Girard.

En 1743, l'impudique Benzi suscite en Italie la secte des mamillaires.

En 1745, Pichon prostitue les sacrements de pénitence et d'Eucharistie, et abandonne le pain des saints à tous les chiens qui le demanderont.

En 1755, les *jésuites* du Paraguay conduisent en bataille

rangée les habitants de ce pays contre leurs légitimes souverains.

En 1757, un attentat parricide est commis contre Louis XV, notre monarque, et c'est par un homme qui a vécu dans les foyers de la société de Jésus, que ces Pères ont protégé, qu'ils ont placé en plusieurs maisons; et dans la même année ils publient une édition d'un de leurs auteurs classiques, où la doctrine du meurtre des rois est enseignée. C'est comme ils firent en 1610, immédiatement après l'assassinat de Henri IV, mêmes circonstances, même conduite.

En 1758, le roi de Portugal est assassiné, à la suite d'un complot formé et conduit par les *jésuites* Malagrida, Matos et Alexandre.

En 1759, toute cette troupe de religieux assassins est chassée de la domination portugaise.

En 1761, un de cette compagnie, après s'être emparé du commerce de la Martinique, menace d'une ruine totale ses correspondants. On réclame en France la justice des tribunaux contre le *jésuite* banqueroutier, et la société est déclarée solidaire du P. la Valette.

Elle traîne maladroitement cette affaire d'une juridiction à une autre. On y prend connaissance de ses constitutions; on en reconnaît l'abus, et les suites de cet événement amènent son extinction parmi nous.

Voilà les principales époques du jésuitisme. Il n'y en a aucune entre lesquelles on n'en pût intercaler d'autres semblables.

Combien cette multitude de crimes connus n'en fait-elle pas présumer d'ignorés!

Mais ce qui précède suffit pour montrer que dans un intervalle de deux cents ans, il n'y a sortes de forfaits que cette race d'hommes n'ait commis.

J'ajoute qu'il n'y a sortes de doctrines perverses qu'elle n'ait enseignées. L'*Elucidarium* de Posa en contient lui seul plus que n'en fourniraient cent volumes des plus distingués fanatiques. C'est là qu'on lit entre autres choses de la mère de Dieu, qu'elle est *Dei-pater*, et *Dei-mater*, et que, quoiqu'elle n'ait été sujette à aucune excrétion naturelle, cependant elle a concouru comme homme et comme femme, *secundum generalem*

naturæ tenorem ex parte maris et ex parte feminæ, à la production du corps de Jésus-Christ, et mille autres folies.

La doctrine du probabilisme est d'invention jésuitique.

La doctrine du péché philosophique est d'invention jésuitique.

Lisez l'ouvrage intitulé *les Assertions*, et publié cette année 1762, par arrêt du parlement de Paris, et frémissez des horreurs que les théologiens de cette société ont débitées depuis son origine, sur la simonie, le blasphème, le sacrilége, la magie, l'irréligion, l'astrologie, l'impudicité, la fornication, la pédérastie, le parjure, la fausseté, le mensonge, la direction d'intention, le faux témoignage, la prévarication des juges, le vol, la compensation occulte, l'homicide, le suicide, la prostitution et le régicide; ramas d'opinions qui, comme le dit M. le procureur général du roi au parlement de Bretagne, dans son second compte rendu, page 73, attaque ouvertement les principes les plus sacrés, tend à détruire la loi naturelle, à rendre la foi humaine douteuse, à rompre tous les liens de la société civile, en autorisant l'infraction de ses lois, à étouffer tout sentiment d'humanité parmi les hommes, à anéantir l'autorité royale, à porter le trouble et la désolation dans les empires, par l'enseignement du régicide; à renverser les fondements de la révélation, et à substituer au christianisme des superstitions de toute espèce.

Lisez dans l'arrêt du parlement de Paris, publié le 6 août 1762, la liste infamante des condamnations qu'ils ont subies à tous les tribunaux du monde chrétien, et la liste plus infamante encore des qualifications qu'on leur a données.

On s'arrêtera sans doute ici pour se demander comment cette société s'est affermie, malgré tout ce qu'elle a fait pour se perdre; illustrée, malgré tout ce qu'elle a fait pour s'avilir; comment elle a obtenu la confiance des souverains en les assassinant, la protection du clergé en le dégradant, une si grande autorité dans l'Église en la remplissant de troubles et en pervertissant sa morale et ses dogmes.

C'est qu'on a vu en même temps dans le même corps, la raison assise à côté du fanatisme, la vertu à côté du vice, la religion à côté de l'impiété, le rigorisme à côté du relâchement, la science à côté de l'ignorance, l'esprit de retraite à

côté de l'esprit de cabale et d'intrigue, tous les contrastes réunis. Il n'y a que l'humilité qui n'a jamais pu trouver un asile parmi ces hommes.

Ils ont eu des poëtes, des historiens, des orateurs, des philosophes, des géomètres et des érudits.

Je ne sais si ce sont les talents et la sainteté de quelques particuliers qui ont conduit la société au haut degré de considération dont elle jouissait il n'y a qu'un moment ; mais j'assurerai sans crainte d'être contredit, que ces moyens étaient les seuls qu'elle eût de s'y conserver; et c'est ce que ces hommes ont ignoré.

Livrés au commerce, à l'intrigue, à la politique, et à des occupations étrangères à leur état et indignes de leur profession, il a fallu qu'ils tombassent dans le mépris qui a suivi, et qui suivra dans tous les temps et dans toutes les maisons religieuses, la décadence des études et la corruption des mœurs.

Ce n'était pas l'or, ô mes Pères! ni la puissance qui pouvaient empêcher une petite société comme la vôtre, enclavée dans la grande, d'en être étouffée ; c'était au respect qu'on doit et qu'on rend toujours à la science et à la vertu, à vous soutenir et à écarter les efforts de vos ennemis, comme on voit au milieu des flots tumultueux d'une populace assemblée, un homme vénérable demeurer immobile et tranquille au centre d'un espace libre et vide que la considération forme et réserve autour de lui. Vous avez perdu ces notions si communes, et la malédiction de saint François de Borgia, le troisième de vos généraux, s'est accomplie sur vous. Il vous disait, ce saint et bon homme : « Il viendra un temps où vous ne mettrez plus de bornes à votre orgueil et à votre ambition, où vous ne vous occuperez plus qu'à accumuler des richesses et à vous faire du crédit, où vous négligerez la pratique des vertus; alors il n'y aura puissance sur la terre qui puisse vous ramener à votre première perfection, et s'il est possible de vous détruire, on vous détruira. »

Il fallait que ceux qui avaient fondé leur durée sur la même base qui soutient l'existence et la fortune des grands, passassent comme eux ; la prospérité des *Jésuites* n'a été qu'un songe un peu plus long.

Mais en quel temps le colosse s'est-il évanoui? au moment

même où il paraissait le plus grand et le mieux affermi. Il n'y a qu'un moment que les *Jésuites* remplissaient les palais de nos rois ; il n'y a qu'un moment que la jeunesse, qui fait l'espérance des premières familles de l'État, remplissait leurs écoles ; il n'y a qu'un moment que la religion les avait portés à la confiance la plus intime du monarque, de sa femme et de ses enfants; moins protégés que protecteurs de notre clergé ils étaient l'âme de ce grand corps. Que ne se croyaient-ils pas? J'ai vu ces chênes orgueilleux toucher le ciel de leur cime; j'ai tourné la tête, et ils n'étaient plus.

Mais tout événement a ses causes. Quelles ont été celles de la chute inopinée et rapide de cette société ? en voici quelques-unes, telles qu'elles se présentent à mon esprit.

L'esprit philosophique a décrié le célibat, et les *Jésuites* se sont ressentis, ainsi que tous les autres ordres religieux, du peu de goût qu'on a aujourd'hui pour le cloître.

Les *Jésuites* se sont brouillés avec les gens de lettres, au moment où ceux-ci allaient prendre parti pour eux contre leurs implacables et tristes ennemis. Qu'en est-il arrivé ? c'est qu'au lieu de couvrir leur côté faible, on l'a exposé, et qu'on a marqué du doigt aux sombres enthousiastes qui les menaçaient, l'endroit où ils devaient frapper.

Il ne s'est plus trouvé parmi eux d'homme qui se distinguât par quelque grand talent ; plus de poëtes, plus de philosophes, plus d'orateurs, plus d'érudits, aucun écrivain de marque, et on a méprisé le corps.

Une anarchie interne les divisait depuis quelques années ; et si par hasard ils avaient un bon sujet, ils ne pouvaient le garder.

On les a reconnus pour les auteurs de tous nos troubles intérieurs, et on s'est lassé d'eux.

Leur journaliste de Trévoux, bon homme, à ce qu'on dit, mais auteur médiocre et pauvre politique, leur a fait avec son livret bleu mille ennemis redoutables, et ne leur a pas fait un ami.

Il a bêtement irrité contre sa société notre de Voltaire, qui a fait pleuvoir sur elle et sur lui le mépris et le ridicule, le peignant, lui, comme un imbécile, et ses confrères tantôt comme des gens dangereux et méchants, tantôt comme des ignorants, donnant l'exemple et le ton à tous nos plaisants subalternes, et

nous apprenant qu'on pouvait impunément se moquer d'un *Jésuite*, et aux gens du monde, qu'ils en pouvaient rire sans conséquence.

Les *Jésuites* étaient mal depuis très-longtemps avec les dépositaires des lois, et ils ne songeaient pas que les magistrats, aussi durables qu'eux, seraient à la longue les plus forts.

Ils ont ignoré la différence qu'il y a entre des hommes nécessaires et des moines turbulents, et que si l'État était jamais dans le cas de prendre un parti, il tournerait le dos avec dédain à des gens que rien ne recommandait plus.

Ajoutez qu'au moment où l'orage a fondu sur eux, dans cet instant où le ver de terre qu'on foule du pied montre quelque énergie, ils étaient si pauvres de talents et de ressources, que dans tout l'Ordre il ne s'est pas trouvé un homme qui sût dire un mot qui fît ouvrir les oreilles. Ils n'avaient plus de voix, et ils avaient fermé d'avance toutes les bouches qui auraient pu s'ouvrir en leur faveur.

Ils étaient haïs ou enviés.

Pendant que les études se relevaient dans l'Université, elles achevaient de tomber dans leur collége, et cela lorsqu'on était à demi convaincu que, pour le meilleur emploi du temps, la bonne culture de l'esprit et la conservation des mœurs et de la santé, il n'y avait guère de comparaison à faire entre l'institution publique et l'éducation domestique.

Ces hommes se sont mêlés de trop d'affaires diverses; ils ont eu trop de confiance en leur crédit.

Leur général s'était ridiculement persuadé que son bonnet à trois cornes couvrait la tête d'un potentat, et il a insulté lorsqu'il fallait demander grâce.

Le procès avec les créanciers du P. La Valette les a couverts d'opprobre.

Ils furent bien imprudents, lorsqu'ils publièrent leurs constitutions; ils le furent bien davantage, lorsque, oubliant combien leur existence était précaire, ils mirent des magistrats qui les haïssaient à portée de connaître de leur régime, et de comparer ce système de fanatisme, d'indépendance et de machiavélisme, avec les lois de l'État.

Et puis cette révolte des habitants du Paraguay ne dut-elle pas attirer l'attention des souverains, et leur donner à

penser? et ces deux parricides exécutés dans l'intervalle d'une année?

Enfin le moment fatal était venu; le fanatisme l'a connu, et en a profité.

Qu'est-ce qui aurait pu sauver l'Ordre, contre tant de circonstances réunies qui l'avaient amené au bord du précipice? un seul homme comme Bourdaloue peut-être, s'il eût existé parmi les *jésuites*; mais il fallait en connaître le prix, laisser aux mondains le soin d'accumuler les richesses, et songer à ressusciter Cheminais de sa cendre.

Ce n'est ni par haine, ni par ressentiment contre les *jésuites*, que j'ai écrit ces choses; mon but a été de justifier le gouvernement qui les a abandonnés, les magistrats qui en ont fait justice, et d'apprendre aux religieux de cet Ordre, qui tenteront un jour de se rétablir dans ce royaume, s'ils y réussissent, comme je le crois, à quelles conditions ils peuvent espérer de s'y maintenir.

JÉSUS-CHRIST [1] (*Histoire des superstitions anciennes et*

1. Nous ne commettrons pas ici la même faute que l'abbé Bergier a faite dans son *Dictionnaire théologique*. Ce prêtre, d'une crédulité stupide, avait beaucoup étudié la théologie; ce qui signifie, en d'autres termes, qu'il n'avait guère dans la tête que des erreurs et des absurdités, auxquelles il attachait la même importance que les philosophes mettent à des vérités démontrées et d'une utilité générale et constante. Si les préjugés religieux, dont il paraît avoir été un des esclaves les plus soumis, avait laissé à sa raison égarée quelques intervalles lucides, il aurait fait du Dictionnaire de théologie qu'il a compilé pour l'*Encyclopédie méthodique*. un dictionnaire purement historique des dogmes et de la croyance des chrétiens, depuis l'origine du christianisme jusqu'au XVIII[e] siècle; et ce dictionnaire, écrit dans cet esprit avec exactitude et clarté, aurait été un jour un fort bon livre de mythologie, où les savants de l'an deux mil trois ou quatre cents, plus ou moins, auraient trouvé, sur celle des chrétiens, tous les faits, tous les détails et les éclaircissements nécessaires, sans aucune réflexion critique ou apologétique. En effet, comme nous l'avons observé ailleurs (*Encyclopédie méthodique*, Discours préliminaire du premier volume du *Dictionnaire de la Philosophie ancienne et moderne*, page 23), toutes les religions connues ayant une origine commune, doivent nécessairement finir toutes de la même manière; c'est-à-dire être regardées un peu plus tôt, un peu plus tard, comme des espèces de mythologies; et comme telles, exercer un jour la sagacité de quelque érudit qui voudra recueillir ces tristes débris d'une partie des folies humaines, et connaître les causes de la plupart des maux qui ont désolé la terre, et des crimes qui l'ont souillée. En considérant sous ce point de vue très-philosophique ces différents dogmes ou articles de foi, dont l'ensemble s'appelle aujourd'hui *religion*, et demain, *un conte absurde:* il est évident que rien ne serait plus ridicule que de traiter la théologie chrétienne comme une science positive, et de ne pas lire le sort qui l'attend, dans celui qu'ont éprouvé successivement tous les systèmes religieux. Il n'y a donc qu'une

modernes), fondateur de la religion chrétienne. Cette religion, qu'on peut appeler la *Philosophie par excellence*, si l'on veut s'en tenir à la chose sans disputer sur les mots, a beaucoup influé sur la morale et sur la métaphysique des Anciens pour l'épurer, et la métaphysique et la morale des Anciens sur la religion chrétienne, pour la corrompre. C'est sous ce point de vue que nous nous proposons de la considérer. (*Voyez* ce que nous en avons déjà dit à l'article CHRISTIANISME.) Mais pour fermer la bouche à certains calomniateurs obscurs, qui nous accusent de traiter la doctrine de *Jésus-Christ* comme un système, nous ajouterons avec saint Clément d'Alexandrie, Φιλόσοφοι λέγονται παρ' ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες, τῶν πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκαλίου, τουτέστι τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. *Philosophi apud nos dicuntur, qui amant sapientiam, quæ est omnium opifex et magistra, hoc est filii Dei cognitionem.*

A parler rigoureusement, *Jésus-Christ* ne fut point un philosophe; ce fut un Dieu. Il ne vint point proposer aux hommes des opinions, mais leur annoncer des oracles; il ne vint point

seule manière de juger d'une religion actuellement établie et consacrée chez un peuple; c'est de se transporter tout à coup à sept ou huit cents ans plus ou moins du siècle où l'on écrit, de consulter alors les lignes impartiales de l'histoire, et d'en parler comme elle.

C'est dans ces idées que nous allons exposer ici historiquement ce que les chrétiens pensaient encore, au XVIIIe siècle, de la personne et de la religion instituée par *Jésus-Christ*. Tel est l'objet que Diderot s'est proposé dans cet article de doctrine exotérique. On ne doit donc pas s'attendre à trouver ici ses vrais sentiments, d'ailleurs très-connus, mais seulement ceux qu'il était prudent d'énoncer sur un sujet aussi délicat, et qu'il n'aurait pu traiter dans ses principes, sans renverser des opinions très-ridicules, il est vrai, mais qu'il était alors dangereux d'attaquer ouvertement. En un mot, c'est ici un de ces articles où, à l'exemple de Leibnitz, dans sa *Théodicée*, et pour les mêmes raisons, il a eu soin *de tout diriger à l'édification*, mais dont il a donné lui-même le correctif et l'explication dans ce passage très-remarquable sur l'usage des renvois des mots dans une encyclopédie.

« Il y aurait, dit-il, un grand art et un avantage infini dans ces derniers renvois. L'ouvrage entier en recevrait une force interne et une utilité secrète, dont les effets sourds seraient nécessairement sensibles avec le temps. Toutes les fois, par exemple, qu'un préjugé national mériterait du respect, il faudrait, à son article, l'exposer *respectueusement*, et avec tout son cortége de vraisemblance et de séduction; mais renverser l'*édifice de fange*, dissiper un vain amas de poussière, en renvoyant aux articles où des principes solides servent de base aux vérités opposées. Cette manière de *détromper les hommes* opère très-promptement sur les bons esprits; elle opère infailliblement et sans aucune fâcheuse conséquence, secrètement et sans éclat, sur tous les esprits. C'est l'art de déduire tacitement les conséquences les plus fortes. » (NAIGEON.)

faire des syllogismes, mais des miracles; les apôtres ne furent point des philosophes, mais des inspirés. Paul cessa d'être un philosophe lorsqu'il devint un prédicateur. *Fuerat Paulus Athenis*, dit Tertullien, *et istam sapientiam humanam, adfectatricem et interpolatricem veritatis de congressibus noverat, ipsam quoque in suas hæreses multipartitam varietate sectarum invicem repugnantium. Quid ergo Athenis et Ierosolymis? quid Academiæ et Ecclesiæ? quid hæreticis et christianis? nobis curiositate non opus est, post* Jesum-Christum, *nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debemus.* Paul avait été à Athènes; ses disputes avec les philosophes lui avaient appris à connaître la vanité de leur doctrine, de leurs prétentions, de leurs vérités, et toute cette multitude de sectes opposées qui les divisait. Mais qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem? entre des sectaires et des chrétiens? il ne nous reste plus de curiosité, après avoir ouï la parole de *Jésus-Christ*, plus de recherche après avoir lu l'Évangile. Lorsque nous croyons, nous ne désirons point à rien croire au delà; nous croyons même d'abord que nous ne devons rien croire au delà de ce que nous croyons.

Voilà la distinction d'Athènes et de Jérusalem, de l'Académie et de l'Église, bien déterminée. Ici l'on raisonne, là on croit; ici l'on étudie, là on sait tout ce qu'il importe de savoir; ici on ne reconnaît aucune autorité, là il en est une infaillible. Le philosophe dit, *amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.* J'aime Platon, j'aime Aristote, mais j'aime encore davantage la vérité. Le chrétien a bien plus de droit à cet axiome, car son Dieu est pour lui la vérité même.

Cependant ce qui devait arriver arriva; et il faut convenir, 1° que la simplicité du christianisme ne tarda pas à se ressentir de la diversité des opinions philosophiques qui partageaient ses premiers sectateurs. Les Égyptiens conservèrent le goût de l'allégorie; les pythagoriciens, les platoniciens, les stoïciens, renoncèrent à leurs erreurs, mais non à leur manière de présenter la vérité. Ils attaquèrent tous la doctrine des Juifs et des Gentils, mais avec des armes qui leur étaient propres. Le mal n'était pas grand, mais il en annonçait un autre. Les opinions philosophiques ne tardèrent pas à s'entrelacer avec les dogmes

chrétiens, et l'on vit tout à coup éclore de ce mélange une multitude incroyable d'hérésies; la plupart sous un faux air de philosophie. On en a un exemple frappant entre autres dans celle des Valentiniens. De là cette haine des Pères contre la philosophie, avec laquelle leurs successeurs ne se sont jamais bien réconciliés. Tout système leur fut également odieux, si l'on en excepte le platonisme. Un auteur du XVI[e] siècle nous a exposé cette distinction, avec son motif et ses inconvénients, beaucoup mieux que nous ne le pourrions faire. Voici comment il s'en exprime. La citation sera longue; mais elle est pleine d'éloquence et de vérité. « *Plato humaniter et plusquam par erat, benigne a nostris susceptus, quum ethnicus esset, et hostium famosissimus antesignanus, et vanis tum Græcorum, tum exterarum gentium superstitionibus apprime imbutus, et mentis acumine et variorum dogmatum cognitione, et famosa illa ad Ægyptum navigatione. Ingenii sui, alioqui præclarissimi, vires adeo roboravit, et patria eloquentia usque adeo disciplinas adauxit, ut sive de Deo, et de ipsius una quadam nescio qua trinitate, bonitate, providentia, sive de mundi creatione, de cælestibus mentibus, de dæmonibus, sive de anima, sive tandem de moribus sermonem habuerit, solus e Græcorum numero ad sublimem sapientiæ Græcæ metam pervenisse videretur. Hinc nostri* prima mali labes: hinc *hæretici* spargere voces ambiguas in vulgus *ausi sunt; hinc superstitionum, mendaciorum, et pravitatum omne genus in Ecclesiam Dei, agmine facto,* cœpit irruere. *Hinc Ecclesiæ parietibus, tectis, columnis ac postibus sanctis horrificum quoddam et nefarium omni imbutum odio atque scelere bellum hæretici intulerunt : et quidem tanta fuit in captivo Platone sapientia, tantaque leporis eloquentiæ dulcedo, ut parum abfuerit, quin de victoribus, triumpho ipse actus, triumpharet. Nam, ut a primis nostrorum patrum proceribus exordiar, si Clementem Alexandrinum inspicimus, quanti ille Platonem fecerit, plusquam sexcentis in locis, dum libet, videre licet, et tanquam veri amatorem a primo fere suorum librorum limine salutavit. Si vero etiam Origenem, quam frequenter in ejusdem sententiam iverit, magno quidem sui et christianæ reipublicæ documento, experimur. Si Justinum, gavisus ipse olim est, se in Platonis doctrinam incidisse. Si Eusebium, nostra ille ad Platonem cuncta fere ad satietatem*

usque retulit. Si Theodoretum, adeo illius doctrina perculsus est, ut cum Græcos affectus curasse tentasset, medicamenta, non sine Platone præparante, illis adhibere sit ausus. Si vero tandem Augustinum, dissimulem ne pro millibus unum, quod referre piget, Platonis ille quidem, jam, non dicta, verum decreta, et eadem sacrosancta apellare non dubitavit. Vide igitur quantos qualesque viros victus ille Græcus ad sui benevolentiam de se triumphantes pellexerit; ut nec aliis deinde artibus ipsemet Plato in multorum animis sese veluti hostis deterrimus insinuaverit; quem tamen vel egregie corrigi, vel adhibita potius cautione legi, quam veluti captivum servari, præstitisset », Joan. Bapt Crisp.

Je ne vois pas pourquoi le platonisme a été reproché aux premiers disciples de *Jésus-Christ,* et pourquoi l'on s'est donné la peine de les en défendre. Y a-t-il eu aucun système de philosophie qui ne contînt quelques vérités? et les chrétiens devaient-ils les rejeter parce qu'elles avaient été connues, avancées ou prouvées par des païens? Ce n'était pas l'avis de saint Justin, qui dit des philosophes, *quæcumque apud omnes recte dicta sunt, nostra christianorum sunt,* et qui retint des idées de Platon tout ce qu'il en put concilier avec la morale et les dogmes du christianisme. Qu'importe en effet au dogme de la trinité qu'un métaphysicien, à force de subtiliser ses idées, ait ou non rencontré je ne sais quelle opinion qui lui soit analogue? Qu'en conclure? sinon que ce mystère, loin d'être impossible, comme l'impie le prétend, n'est pas tout à fait inaccessible à la raison;

2° Qu'emportés par la chaleur de la dispute, nos premiers docteurs se sont quelquefois embarrassés dans des paralogismes, ont mal choisi leurs arguments, et montré peu d'exactitude dans leur logique;

3° Qu'ils ont outré le mépris de la raison et des sciences naturelles;

4° Qu'en suivant à la rigueur quelqu'un de leurs préceptes, la religion, qui doit être le lien de la société, en deviendrait la destruction;

5° Qu'il faut attribuer ces défauts aux circonstances des temps et aux passions des hommes, et non à la religion qui est divine, et qui montre partout ce caractère.

Après ces observations sur la doctrine des Pères en général, nous allons parcourir leurs sentiments particuliers, selon l'ordre dans lequel l'histoire de l'Église nous les présente.

Saint Justin fut un des premiers philosophes qui embrassèrent la doctrine évangélique. Il vécut au commencement du second siècle, et signa de son sang la foi qu'il avait défendue par ses écrits. Il avait d'abord été stoïcien, ensuite péripatéticien, pythagoricien, platonicien, lorsque la constance avec laquelle les chrétiens allaient au martyre lui fit soupçonner l'imposture des accusations dont on les noircissait. Telle fut l'origine de sa conversion. Sa nouvelle façon de penser ne le rendit point intolérant; au contraire, il ne balança pas de donner le nom de *Chrétiens*, et de sauver tous ceux qui avant et après *Jésus-Christ* avaient su faire un bon usage de leur raison. *Quicumque*, dit-il, *secundum rationem et verbum vixere, Christiani sunt, quamvis athœi, id est, nullius numinis cultores habiti sunt, quales inter Græcos fuere Socrates, Heraclitus, et his similes; inter barbaros autem, Abraham et Ananias et Azarias et Misael et Elias, et alii complures*; et celui qui nie la conséquence que nous venons de tirer de ce passage, et que nous pourrions inférer d'un grand nombre d'autres, est, selon Brucker, d'aussi mauvaise foi que s'il disputait en plein midi contre la lumière du jour.

Justin pensait encore, et cette opinion lui était commune avec Platon et la plupart des Pères de son temps, que les anges avaient habité avec les filles des hommes, et qu'ils avaient des corps propres à la génération.

D'où il s'ensuit que quelques éloges qu'on puisse donner d'ailleurs à la piété et à l'érudition de Bullus, de Baltus et de Le Nourri, ils nuisent plus à la religion qu'ils ne la servent, par l'importance qu'ils semblent attacher aux choses, lorsqu'on les voit occupés à obscurcir des questions fort claires. Saint Justin était homme, et s'il s'est trompé en quelques points, pourquoi n'en pas convenir?

Tatien, Syrien d'origine, Gentil de religion, sophiste de profession, fut disciple de saint Justin. Il partagea avec son maître la haine et les persécutions du cynique Crescence. Entraîné par la chaleur de son imagination, Tatien se fit un christianisme mêlé de philosophie orientale et égyptienne. Ce

mélange malheureux souilla un peu l'apologie qu'il écrivit pour la vérité du christianisme, apologie d'ailleurs pleine de vérité, de force et de sens. Celui-ci fut l'auteur de l'hérésie des encratites. Cet exemple ne sera pas le seul d'hommes transfuges de la philosophie que l'Église reçut d'abord dans son giron, et qu'elle fut ensuite obligée d'en rejeter comme hérétiques.

Sans entrer dans le détail de ses opinions, on voit qu'il était dans le système des émanations; qu'il croyait que l'âme meurt et ressuscite avec le corps; que ce n'était pas une substance simple, mais composée de parties; que ce n'était point par la raison, qui lui était commune avec la bête, que l'homme en était distingué, mais par l'image de la ressemblance de Dieu qui lui avait été imprimée; que si le corps n'est pas un temple que Dieu daigne habiter, l'homme ne diffère de la bête que par la parole; que les démons ont trouvé le secret de se faire auteurs de nos maladies, en s'emparant quelquefois de nous quand elles commencent; que c'est par le péché que l'homme a perdu la tendance qu'il avait à Dieu, tendance qu'il doit travailler sans cesse à recouvrer, etc.

Théophile d'Antioche eut occasion de parcourir les livres des chrétiens chez son savant ami Autolique, et se convertit; mais cette faveur du ciel ne le débarrassa pas entièrement de son platonisme. Il appelle le verbe λόγος, et ce mot joue dans ses opinions le même rôle que dans Platon. Du moins le savant Petau s'y est-il trompé.

Athénagoras fut en même temps chrétien, platonicien et éclectique. On peut conjecturer ce qu'il entendait par ce mot γόγος, qui a causé tant de querelles; lorsqu'il dit : *a principio Deus, qui est mens æterna, ipse in se ipso* γόγον *habet, quum ab æterno rationalis sit*; et ailleurs: *Plato excelso animo mentem æternam; et sola ratione comprehendendum Deum est contemplatus; de suprema potestate optime disseruit.* Le verbe, ou γόγος, est en Dieu de toute éternité, parce qu'il a raisonné de toute éternité. Platon, homme d'un esprit élevé et profond, a bien connu la nature divine.

Celui-ci croyait aussi au commerce des anges avec les filles des hommes. Ces impudiques errent à présent autour du globe, et traversent autant qu'il est en eux les desseins de Dieu. Ils entraînent les hommes à l'idolâtrie, et ils avalent la fumée

des victimes ; ils jettent pendant le sommeil, dans nos esprits, des songes et des images qui les souillent, etc.

Après Athénagoras, on rencontre dans les fastes de l'Église les noms d'Hermias et d'Irénée. L'un s'appliqua à exposer avec soin les sentiments des philosophes païens, et l'autre à en purger le christianisme. Il serait seulement à souhaiter qu'Irénée eût été aussi instruit qu'Hermias fut zélé ; il eût travaillé avec plus de succès.

Nous voici arrivés au temps de Tertullien, ce bouillant Africain qui a plus d'idées que de mots, et qui serait peut-être à la tête de tous les docteurs du christianisme, s'il eût pu concevoir la distinction des deux substances, et ne pas se faire un Dieu et une âme corporels. Ses expressions ne sont point équivoques. *Quis negabit*, dit-il, *Deum corpus esse, etsi spiritus sit ?*

Clément d'Alexandrie parut dans le second siècle. Il avait été l'élève de Pantænus, philosophe stoïcien, avant que d'être chrétien. Si cependant on juge de sa philosophie par les précautions qu'il exige avant que d'initier quelqu'un au christianisme, on sera tenté de la croire un peu pythagorique ; et si l'on en juge par la diversité de ses opinions, fort éclectique. L'éclectisme ou cette philosophie qui consistait à rechercher dans tous les systèmes ce qu'on y reconnaissait de vérités, pour s'en composer un particulier, commençait à se renouveler dans l'Église. *Voy.* ÉCLECTISME.

L'histoire d'Origène, dont nous aurons maintenant à parler, fournirait seule un volume considérable ; mais nous nous en tiendrons à notre objet, en exposant les principaux axiomes de sa philosophie.

Selon Origène, Dieu, dont la puissance est limitée par les choses qui sont, n'a créé de matière qu'autant qu'il en avait à employer ; il n'en pouvait ni créer ni employer davantage. Dieu est un corps seulement plus subtil. Toute la matière tend à un état plus parfait. La substance de l'homme, des anges, de Dieu et des personnes divines est la même. Il y a trois hypostases en Dieu, et par ce mot il n'entend point des personnes. Le fils diffère du père, et il y a entre eux quelque inégalité. Il est le ministre de son père dans la création. Il en est la première émanation. Les anges, les esprits, les âmes occupent dans l'univers un rang particulier

selon leur degré de bonté. Les anges sont corporels ; les corps des mauvais anges sont plus grossiers. Chaque homme a un ange tutélaire, auquel il est confié au moment de sa naissance ou de son baptême. Les anges sont occupés à conduire la matière, chacun selon son mérite. L'homme en a un bon et un mauvais. Les âmes ont été créées avant les corps. Les corps sont des prisons où elles ont été renfermées pour quelques fautes commises antérieurement. Chaque homme a deux âmes ; c'étaient des esprits purs qui ont dégénéré avec l'intérêt que Dieu y prenait. Outre le corps, les âmes ont encore un véhicule plus subtil qui les enveloppe. Elles passent successivement dans différents corps. L'état d'âme est moyen entre celui d'esprit et de corps. Les âmes les moins coupables sont allées animer les astres. Les astres, en qualité d'êtres animés, peuvent indiquer l'avenir. Tout étant en vicissitude, la damnation n'est point éternelle ; les âmes peuvent se relever et retomber. Les fautes des âmes s'expient par le feu. Il y a des régions basses où les âmes des pécheurs subissent des châtiments proportionnés à leurs fautes. Elles en sortent libres de souillures, et capables d'atteindre aux demeures éternelles. Voici les différents degrés du bonheur de l'homme : perdre ses erreurs, connaître la vérité, être ange, s'assimiler à Dieu, s'y unir. L'homme en jouit successivement sur la terre, dans l'air, dans le paradis. Le cours de félicité se remplit dans un espace de siècles indéfinis ; après lequel Dieu étant tout en tout, et tout étant en Dieu, il n'y aura plus de mal dans l'univers, et le bonheur sera général et parfait. A ce monde il en succédera un autre, à celui-ci un troisième, et ainsi de suite, jusqu'à celui où Dieu sera tout en tout, et ce monde sera le dernier. La base de ce système, c'est que Dieu produit sans cesse, et qu'il en émane des mondes qui y retournent et y retourneront jusqu'à la consommation des siècles ù il n'y aura plus que lui.

Les temps de l'Église qui suivent virent naître Anatolius qui ressuscita le péripatétisme ; Arnobe, qui, mêlant l'optimisme avec le christianisme, disait que, nous prenant pour la mesure de tout, nous faisons à la nature, qui est bonne, un crime de notre ignorance ; Lactance, qui prit en une telle haine toutes les sectes philosophiques, qu'il ne put souffrir que ni Socrate ni Platon eussent dit d'eux-mêmes quelque chose de bien, et qui,

affectant des connaissances de toutes sortes d'espèces, tomba dans un grand nombre de puérilités qui défigurent ses ouvrages d'ailleurs très-précieux; Eusèbe, qui nous aurait laissé un ouvrage incomparable dans sa *Préparation évangélique*, s'il eût été mieux instruit des principes de la philosophie ancienne, et s'il n'eût pas pris les dogmes absurdes des argumentateurs de son temps pour les vrais sentiments de ceux dont ils se disaient les disciples; Didyme d'Alexandrie, qui sut très-bien séparer d'Aristote et de Platon ce qu'ils avaient de faux et de vrai, être philosophe et chrétien, croire avec jugement, et raisonner avec sobriété; Chalcidius, dont le christianisme est demeuré fort suspect jusqu'à ce jour; Augustin, qui fut d'abord manichéen; Synésius, dont les incertitudes sont peintes dans une lettre qu'il écrivit à son frère, d'une manière naïve qui charme. La voici : *Ego cum meipsum considero, omnino inferiorem sentio quam ut episcopali fastigio respondeam.* Plus je m'examine moi-même, plus je me sens au-dessous du poids et de la dignité épiscopale; *ac sane apud te de animi mei motibus disputabo; neque enim apud alium, quam amicissimum tuum unaque mecum educatum caput, commodius istud facere possum.* Je ne balancerai point à vous dévoiler mes sentiments; et à qui pourrais-je montrer plus volontiers le fond de mon cœur qu'à mon frère, qu'à celui avec lequel j'ai été nourri, élevé, qu'à l'homme qui m'aime le mieux, et à qui je suis le plus cher? *Te enim æquum est et earumdem curarum esse participem, et cum noctu vigilare, tum interdiu cogitare, quemadmodum aut boni mihi aliquid contingat, aut mali quidpiam evitare possim.* Il faut qu'il partage tous mes soins; s'il est possible qu'en veillant avec moi la nuit, en m'entretenant le jour, je me procure quelque bien, ou que j'évite quelque mal, il ne s'y refusera pas. *Audi igitur qui sit mearum rerum status, quarum plerumque, jam opinor, tibi fuerint cognitæ.* Vous connaissez déjà une partie de ma situation; écoutez-moi, mon frère, et sachez le reste. *Cum exiguum onus suscepissem, commode mihi hactenus sustinuisse videor, philosophiam.* Jusqu'à présent, je me suis contenté du rôle de philosophe; il était facile, et je crois m'en être assez bien acquitté. Mais on a mal jugé de ma capacité; et parce qu'on m'a vu soutenir sans peine un fardeau léger, on a cru que j'en pourrais porter un plus pesant. *Pro eo vero quod non omnino ab*

ea aberrare videor, a nonnullis laudatus, majoribus dignus ab iis existimor, qui animi facultatem habilitatemque dignoscere nequeant. Jugeons-nous nous-mêmes, et ne nous laissons point séduire par cet éloge. Craignons que de nouveaux honneurs ne nous rendent vains, et qu'un poste plus élevé ne m'ôte le peu de mérite que j'ai dans celui que j'occupe, s'il arrive qu'après avoir, pour ainsi dire, méprisé l'un, l'on me reconnaisse indigne de l'autre. *Vereor autem, ne arrogantior redditus, cum honorem admittens, ab utroque excidam, postquam alterum quidem contempsero, alterius vero non fuerim dignitatem assecutus.* Dieu, la loi et la main sacrée de Théophile, m'ont attaché à une femme; il ne me convient ni de m'en séparer, ni de vivre secrètement avec elle, comme un adultère. *Mihi et Deus ipse et lex et sacra Theophili manus uxorem dedit; quare hoc omnibus prædico, et testor, neque me ab ea prorsus sejungi velle, neque adulteri instar cum ea clanculum consuescere.* Je partage mon temps en deux portions. J'étudie ou j'enseigne. En étudiant, je suis ce qu'il me plaît. En enseignant, c'est autre chose. *Duobus hisce tempus identidem distinguo ludis, atque studiis. At cum in studiis occupor, tum mihi uni deditus sum; in ludendo vero, maxime omnibus expositus.* Il est difficile, il est impossible de chasser de son esprit des opinions qui y sont entrées par la voie de la raison, et que la force de la démonstration y retient; et vous n'ignorez pas qu'en plusieurs points la philosophie ne s'accorde ni avec nos dogmes, ni avec nos décrets. *Difficile est, vel fieri potius nullo pacto potest ut quæ dogmata scientiarum ratione ad demonstrationem perducta in animum pervenerint, convellantur. Nosti autem philosophiam cum plerisque ex pervulgatis usu decretis pugnare.* Jamais, mon frère, je ne me persuaderai que l'origine de l'âme soit postérieure au corps; je ne prendrai jamais sur moi de dire que ce monde et ses autres parties puissent passer en même temps. J'ai une façon de penser qui n'est point celle du vulgaire, et il y a, dans cette doctrine usée et rebattue de la résurrection, je ne sais quoi de ténébreux et de sacré que je ne saurais digérer. Une âme imbue de la philosophie, un esprit accoutumé à la recherche de la vérité, ne s'expose pas sans répugnance à la nécessité de mentir. *Etenim nunquam profecto mihi persuasero animum originis esse pos-*

teriorem corpore; mundum cæterasque ejus partes una interire nunquam dixero; tritam illam ac decantatam resurrectionem sacrum quidpiam atque arcanum arbitror, longeque absum a vulgi opinionibus comprobandis. Animus certe quidem philosophia imbutus ac veritatis inspector mentiendi necessitati non nihil remittit. Il en est de la vérité comme de la lumière : il faut que la lumière soit proportionnée à la force de l'organe, si l'on ne veut pas qu'il en soit blessé. Les ténèbres conviennent aux ophthalmiques, et le mensonge aux peuples; et la vérité nuit à ceux dont l'esprit, ou inactif ou hébété, ne peut ou n'est pas accoutumé à approfondir. *Lux enim veritati, oculus vulgo proportione quadam respondent. Et oculus ipse non sine damno suo immodica luce perfruitur. Ac uti ophthalmicis caligo magis expedit, eodem modo mendacium vulgo prodesse arbitror, contra nocere veritatem iis qui in rerum perspicuitatem intendere mentis aciem nequeunt.* Cependant voyez ; je ne refuse pas d'être évêque, s'il m'est permis d'allier les fonctions de cet état avec mon caractère et ma franchise, philosophant dans mon cabinet, répétant des fables en public; n'enseignant rien de nouveau, ne désabusant sur rien, et laissant les hommes dans leurs préjugés, à peu près comme ils me viendront; mais le croyez-vous? *Hæc si mihi episcopalis nostri muneris jussa concesserint, subire hanc dignitatem possim, ita ut domi quidem philosopher, foris vero fabulas texam, ut nihil penitus docens, sic nihil etiam dedocens atque in præsumpta animi opinione sistens.* Sans cela, s'il faut qu'un évêque soit populaire dans ses opinions, je me décélerai sur-le-champ. On me conférera l'épiscopat si l'on veut; mais je ne veux pas mentir. J'en atteste Dieu et les hommes. Dieu et la vérité se touchent. Je ne veux point me rendre coupable d'un crime à ses yeux. Non, mon frère, non, je ne puis dissimuler mes sentiments. Jamais ma bouche ne proférera le contraire de ma pensée. Mon cœur est sur le bord de mes lèvres. C'est en pensant comme je fais, c'est en ne disant rien que je ne pense, que j'espère de plaire à Dieu. *Si dixerint episcopum opinionibus popularem esse, ego me illico omnibus manifestum præbebo. Si ad episcopale munus vocer, nolo ementiri dogmata. Horum Deum, horum homines testes facio. Affinis est Deo veritas, apud quem criminis expers omnis* (*videri*) *cupio. Dogmata porro mea nunquam obtegam,*

neque mihi ab animo lingua dissidebit. Ita sentiens, itaque loquens placere me Deo arbitror. (*Voyez* les ouvrages de Synésius dans la *Bibliothèque des Pères de l'Eglise.*)

Cette protestation ne l'empêcha point d'être consacré évêque de Ptolémaïs. Il est incroyable que Théophile n'ait point balancé à élever à cette dignité un philosophe infecté de platonisme, et s'en faisant honneur. On eut égard, dit Photius, à la sainteté de ses mœurs, et l'on espéra de Dieu qu'il l'éclairerait un jour sur la résurrection et sur les autres dogmes que ce philosophe rejetait.

Denis l'Aréopagite, Claudien Mamert, Boëce, Æneas, Gazæus, Zacharie le scolastique, Philopon et Némésius, ferment cette ère de la philosophie chrétienne que nous allons suivre, dans l'Orient, dans la Grèce et dans l'Occident, en exposant les révolutions depuis le VIIe siècle jusqu'au XIIe.

Cette philosophie des émanations, cette chaîne d'esprits qui descendait et qui s'élevait, toutes ces visions platonico-origénico-alexandrines, qui promettaient à l'homme un commerce plus ou moins intime avec Dieu, étaient très-propres à entretenir l'oisiveté pieuse de ces contemplateurs inutiles qui remplissaient les forêts, les monastères et les solitudes : aussi fit-elle fortune parmi eux. Le péripatétisme, au contraire, dont la dialectique subtile fournissait des armes aux hérétiques, s'accréditait d'un autre côté. Il y en eut qui, jaloux d'un double avantage, tâchèrent de concilier Aristote avec Platon ; mais celui-ci perdit de jour en jour ; Aristote gagna, et la philosophie alexandrine était presque oubliée, lorsque Jean Damascène parut. Il professa dans le monde le péripatétisme qu'il ne quitta point dans son monastère. Il fut le premier qui commença à introduire l'ordre didactique dans la théologie. Les scolastiques pourraient le regarder comme leûr fondateur. Damascène fit-il bien d'associer Aristote à *Jésus-Christ*, et l'Église lui a-t-elle une grande obligation d'avoir habillé ses dogmes à la mode scolastique ? C'est ce que je laisse discuter à de plus habiles.

Les ténèbres de la barbarie se répandirent en Grèce au commencement du VIIIe siècle. Dans le IXe, la philosophie y avait subi le sort des lettres qui y étaient dans le dernier oubli. Ce fut la suite de l'ignorance des empereurs, et des incursions des Arabes. Le jour ne reparut, mais faible, que vers

le milieu du IXe, sous le règne de Michel et de Barda. Celui-ci établit des écoles, et stipendia des maîtres. Les connaissances s'étendirent un peu sous Constantin Porphyrogénète. Psellus l'Ancien et Léon Allatius, son disciple, luttèrent contre les progrès de l'ignorance, mais avec peu de succès. L'honneur de relever les lettres et la philosophie était réservé à ce Photius, qui, deux fois nommé patriarche, et deux fois déposé, mit toute l'Église d'Orient en combustion. Cet homme nous a conservé dans sa bibliothèque des notices d'un grand nombre d'ouvrages qui n'existent plus. Il fit aussi l'éducation de l'empereur Léon, qu'on a surnommé le Sage, et qui a passé pour un des hommes les plus instruits de son temps. On trouve sous le règne de Léon, dans la liste des restaurateurs de la science, les noms de Nicétas David, de Michel Éphésius, de Magentinus, d'Eustratius, de Michel Anchialus, de Nicéphore Blemmides, qui furent suivis de Georgius de Pachymère, de Théodore Méthochile, de Georgius de Chypre, de Georgius Laphita, de Michel Psellus le jeune, et de quelques autres, travaillant successivement à ressusciter les lettres, la poésie et la philosophie aristotélique et péripatéticienne jusqu'à la prise de Constantinople, temps où les connaissances abandonnèrent l'Orient, et vinrent chercher le repos en Occident, où nous allons examiner l'état de la philosophie, depuis le VIIe siècle jusqu'au XIIe.

Nous avons vu les sciences, les lettres et la philosophie décliner parmi les premiers chrétiens, et s'éteindre pour ainsi dire à Boëce. La haine que Justinien portait aux philosophes ; la pente des esprits à l'esclavage, les misères publiques, les incursions des Barbares, la division de l'empire romain, l'oubli de la langue grecque, même par les propres habitants de la Grèce, mais surtout la haine que la superstition s'efforçait à susciter contre la philosophie, la naissance des astrologues, des généthliaques et de la foule des fourbes de cette espèce, qui ne pouvaient espérer d'en imposer qu'à la faveur de l'ignorance, consommèrent l'ouvrage ; les livres moraux de Grégoire devinrent le seul livre qu'on eût.

Cependant il y avait encore des hommes : et quand n'y en a-t-il plus ? mais les obstacles étaient trop difficiles à surmonter. On compte, parmi ceux qui cherchèrent à secouer le joug de la barbarie, Capella, Cassiodore, Macrobe, Firmicus Maternus,

Chalcidius, Augustin; au commencement du VII[e] siècle, Isidore d'Hispale, les moines de l'Ordre de Saint-Benoît; sur la fin de ce siècle, Adhelme; au milieu du VIII[e], Beda, Acca, Egbert, Alcuin, et notre Charlemagne, auquel ni les temps antérieurs, ni les temps postérieurs n'auraient peut-être aucun homme à comparer, si la Providence eût placé à côté de lui des personnages dignes de cultiver les talents qu'elle lui avait accordés. Il tendit la main à la science abattue, et la releva. On vit renaître par ses encouragements les connaissances profanes et sacrées, les sciences, les arts, les lettres et la philosophie. Il arrachait cette partie du monde à la barbarie, en la conquérant; mais la superstition renversait d'un côté ce que le prince édifiait d'un autre. Cependant les écoles qu'il forma subsistèrent, et c'est de là qu'est sortie la lumière qui nous éclaire aujourd'hui. Qui est-ce qui écrira dignement la vie de Charlemagne ? qui est-ce qui consacrera à l'immortalité le nom d'Alfred, à qui la science a les mêmes obligations en Angleterre qu'à Charlemagne en France.

Nous n'oublierons pas ici Rabanus Maurus qui naquit dans le VIII[e] siècle, et qui se fit distinguer dans le IX[e] ; Strabon, Scot, Eginhard, Anlegisus, Adelhard, Hincmar, Paule-Wenfride, Lupus-Servatus, Herric, Angilbert, Egobart, Clément, Wandalbert, Reginon, Grimbeld, Ruthard, et d'autres qui repoussèrent la barbarie, mais qui ne la dissipèrent point. On sait quelle fut encore l'ignorance du X[e] siècle. C'était en vain que les Othons d'un côté, les rois de France d'un autre, les rois d'Angleterre et différents princes offraient des asiles et des secours à la science, l'ignorance durait. Ah ! si ceux qui gouvernent parcouraient des yeux l'histoire de ces temps, ils verraient tous les maux qui accompagnent la stupidité, et combien il est difficile de reproduire la lumière, lorsqu'une fois elle s'est éteinte ! Il ne faut qu'un homme et moins d'un siècle pour hébéter une nation; il faut une multitude d'hommes et le travail de plusieurs siècles pour la ranimer[1].

1. Il semble que Diderot ait eu ici en vue ce beau passage de Tacite : « *Naturâ tamen infirmitatis humanæ, tardiora sunt remedia quam mala; et, ut corpora lente augescunt, cito exstinguuntur, sic ingenia studiaque oppresseris facilius quam revocaveris. Subit quippe etiam ipsius inertiæ dulcedo, et invisa primo desidia postremo amatur.* » In Vit. Agricolæ, cap. III. (N.)

Les écoles d'Oxford produisirent en Angleterre Bridferth, Dunstan, Alfred de Malmesbury ; celles de France, Remy, Constantin Abbon ; on vit en Allemagne Notkère, Ratbode, Nannon, Bruno, Baldric, Israël, Ratgerius, etc... mais aucun ne se distingua plus que notre Gerbert, souverain pontife sous le nom de *Sylvestre II*, et notre Odon; cependant le XI[e] siècle ne fut pas fort instruit. Si Guido Arétin composa la gamme, un moine s'avisa de composer le droit pontifical, et prépara bien du mal aux siècles suivants. Les princes, occupés d'affaires politiques, cessèrent de favoriser les progrès de la science, et l'on ne rencontre dans ces temps que les noms de Fulbert, de Bérenger et de Lefranc, et des Anselme ses disciples, qui eurent pour contemporains ou pour successeurs Léon IX, Maurice, Franco, Willeram, Lambert, Gérard, Wilhelme, Pierre d'Amiens, Hermann Contracte, Hildebert, et quelques autres, tels que Roscelin.

La plupart de ces hommes, nés avec un esprit très-subtil, perdirent leur temps à des questions de dialectique et de théologie scolastique; et la seule obligation qu'on leur ait, c'est d'avoir disposé les hommes à quelque chose de mieux.

On voit les frivolités du péripatétisme occuper toutes les têtes au commencement du XII[e] siècle. Que font Constantinus Afer, Daniel Morlay, Robert, Adelard, Othon de Friesingen, etc.? Ils traduisent Aristote, ils disputent, ils s'anathématisent, ils se détestent, et ils arrêtent plutôt la philosophie qu'ils ne l'avancent. *Voyez* dans Gerson et dans Thomasius l'histoire et les dogmes d'Alméric. Celui-ci eut pour disciple David de Dinant. David prétendit, avec son maître, que tout était Dieu, et que Dieu était tout; qu'il n'y avait aucune différence entre le créateur et la créature ; que les idées créent et sont créées ; que Diéu était la fin de tout, en ce que tout en était émané, et y retournait, etc. Ces opinions furent condamnées dans un concile tenu à Paris, et les livres de David de Dinant brûlés.

Ce fut alors qu'on proscrivit la doctrine d'Aristote ; mais tel est le caractère de l'esprit humain, qu'il se porte avec fureur aux choses qu'on lui défend. La proscription de l'aristotélisme fut la date de ses progrès, et les choses en vinrent au point qu'il y eut plus encore de danger à n'être pas péripatéticien qu'il y en avait eu à l'être. L'aristotélisme s'étendit peu à peu, et ce fut

la philosophie régnante pendant les XIIIe et le XIVe siècle entiers. Elle prit alors le nom de *scolastique*. C'est à ce moment qu'il faut aussi rapporter l'origine du droit canonique, dont les premiers fondements avaient été jetés dans le cours du XIIe siècle. Du droit canonique, de la théologie scolastique et de la philosophie, mêlés ensemble, il naquit une espèce de monstre qui subsiste encore, et qui n'expirera pas sitôt.

JEU, s. m. (*Morale*.). Il occupe et flatte l'esprit par un usage facile de ses facultés; il amuse par l'espérance du gain. Pour l'aimer avec passion, il faut être avare ou accablé d'ennui; il n'y a que peu d'hommes qui aient une aversion sincère pour le *jeu*. La bonne compagnie prétend que sa conversation, sans le secours du *jeu*, empêche de sentir le poids du désœuvrement : on ne joue pas assez. *Voyez* Jouer.

JOANNITES. s. m. pl. (*Hist. ecclés*.), nom dont on appela, dans le Ve siècle, ceux qui demeurèrent attachés à saint Jean Chrysostome, et qui continuèrent de communier avec lui, quoiqu'il eût été exilé par les artifices de l'impératrice Eudoxie, et déposé dans un conciliabule par Théophile d'Alexandrie, ensuite dans un second tenu à Constantinople. Ce titre de *joannites* fut inventé pour désigner ceux à qui on le donnait, et qu'on se proposait de desservir à la cour. La méchanceté des hommes a toujours été la même, et elle n'a pas même varié dans ses moyens.

JOQUES (*Histoires des superstitions modernes*.). Les *joques* sont des bramines du royaume de Narsingue. Ils sont austères; ils errent dans les Indes; ils se traitent avec la dernière dureté, jusqu'à ce que, devenus *abduls*, ou exempts de toutes lois, et incapables de tout péché, ils s'abandonnent sans remords à toutes sortes de saletés, et ne se refusent aucune satisfaction: ils croient avoir acquis ce droit par leur pénitence antérieure. Ils ont un chef qui leur distribue son revenu, qui est considérable, et qui les envoie prêcher sa doctrine.

JORDANUS BRUNUS (Philosophie de). Cet homme singulier naquit à Nole, au royaume de Naples; il est antérieur à Cardan, à Gassendi, à Bacon, à Leibnitz, à Descartes, à Hobbes; et, quel que soit le jugement que l'on portera de sa philosophie et de son esprit, on ne pourra lui refuser la gloire d'avoir osé le premier attaquer l'idole de l'école, s'affranchir du despotisme d'Aristote, et encourager, par son exemple et par ses écrits, les

hommes à penser d'après eux-mêmes : heureux s'il eût eu moins d'imagination et plus de raison ! Il vécut d'une vie fort agitée et fort diverse ; il voyagea en Angleterre, en France et en Allemagne ; il reparut en Italie ; il y fut arrêté et conduit dans les prisons de l'Inquisition, d'où il ne sortit que pour aller mourir sur un bûcher. Ce qu'il répondit aux juges qui lui prononcèrent sa sentence de mort marque du courage : *Majori forsan cum timore sententiam in me dicetis, quam ego accipiam.* [1]

Les écrits de cet auteur sont très-rares ; et le mélange perpétuel de géométrie, de théologie, de physique, de mathématique et de poésie, en rend la lecture pénible. Voici les principaux axiomes de sa philosophie :

Ces astres, que nous voyons briller au-dessus de nos têtes, sont autant de mondes.

Les trois êtres par excellence sont Dieu, la nature et l'homme. Dieu ordonne, la nature exécute, l'homme conçoit.

Dieu est une monade, la nature une mesure.

Entre les biens que l'homme puisse posséder, connaître est un des plus doux.

Dieu, qui a donné la raison à l'homme, et qui n'a rien fait en vain, n'a prescrit aucun terme à son usage.

Que celui qui veut savoir, commence par douter ; qu'il sache que les mots servent également l'ignorant et le sage, le bon et le méchant. La langue de la vérité est simple ; celle de la duplicité équivoque, et celle de la vanité recherchée.

La substance ne change point ; elle est immortelle, sans augmentation, sans décroissement, sans corruption : tout en émane, et s'y résout.

Le *minimum* est l'élément de tout, le principe de la quantité.

Ce n'est pas assez que du mouvement, de l'espace et des atomes ; il faut encore un moyen d'union.

La monade est l'essence du nombre, et le nombre, un accident de la monade.

1. *La sentence que vous prononcerez contre moi vous fera peut-être plus de peur qu'à moi-même.* Sa condamnation est du 9 février 1600, et il fut brûlé le 17, dans le Champ de Flore, à Rome. (Br.)

La matière est dans un flux perpétuel ; et ce qui est un corps aujourd'hui, ne l'est pas demain.

Puisque la substance est impérissable, on ne meurt point; on passe, on circule, ainsi que Pythagore l'a conçu.

Le composé n'est point, à parler exactement, la substance.

L'âme est un point autour duquel les atomes s'assemblent dans la naissance, s'accumulent pendant un certain temps de la vie, et se séparent ensuite jusqu'à la mort, où l'atome central devient libre.

Le passage de l'âme dans un autre corps n'est point fortuit; elle y est prédisposée par son état précédent : ce qui n'est pas un, n'est rien.

La monade réunit toutes les qualités possibles ; il y a pair et impair, fini et infini, étendue et non étendue, témoin Dieu.

Le mouvement le plus grand possible, le mouvement retardé, et le repos ne sont qu'un. Tout se transfère ou tend au transport.

De l'idée de la monade on passe à l'idée du fini ; de l'idée du fini, à celle de l'infini, et l'on descend par les mêmes degrés.

Toute la durée n'est qu'un instant infini.

La résolution du contenu en ses parties est la source d'une infinité d'erreurs.

La terre n'est pas plus au milieu du tout qu'aucun autre point de l'univers. Si l'espace est infini, le centre est partout et nulle part, de même que l'atome est tout et n'est rien.

Le *minimum* est indéfini. Il ne faut pas confondre le *minimum* de la nature et celui de l'art; le *minimum* de la nature et le *minimum* sensible.

Il n'y a ni bonté, ni méchanceté, ni beauté, ni laideur, ni peine, ni plaisir absolus.

Il y a bien de la différence entre une qualité quelconque comparée à nous, et la même qualité considérée dans le tout : de là les notions vraies et fausses du bien et du mal, du nuisible et de l'utile.

Il n'y a rien de vrai ni de faux pour ceux qui ne s'élèvent point au delà du sensible.

La mesure du sensible est variable.

Il est impossible que tout soit le même dans deux individus différents; et dans un même individu dans deux instants.

Comptez les causes, mais surtout ayez égard à l'influ et à l'influence.

Il n'y a de plein absolu que dans la solidité de l'atome, et de vide absolu que dans l'intervalle des atomes qui se touchent.

La nature de l'âme est atomique; c'est l'énergie de notre corps, dans notre durée et dans notre espace.

Pourquoi l'âme ne conserverait-elle pas quelque affinité avec les parties qu'elle a animées? Suivez cette idée, et vous vous réconcilierez avec une infinité d'effets, que vous jugez impossibles pendant son union avec le corps et après qu'elle en est séparée.

L'atome ne se corrompt point, ne naît point, ne meurt point.

Il n'y a rien de si petit dans le tout, qui ne tende à diminuer ou à s'accroître; rien de bien, qui ne tende à empirer ou à se perfectionner, mais c'est relativement à un point de la matière, de l'espace et du temps. Dans le tout, il n'y a ni petit, ni grand, ni bien, ni mal.

Le tout est le mieux qu'il est possible; c'est une conséquence de l'harmonie nécessaire, et de l'existence, et des propriétés.

Si l'on réfléchit attentivement sur ces propositions, on y trouvera le germe de la raison suffisante, du système des monades, de l'optimisme, de l'harmonie préétablie; en un mot, de toute la philosophie leibnitzienne.

A comparer le philosophe de Nole et celui de Leipsick, l'un me semble un fou qui jette son argent dans la rue, et l'autre un sage qui le suit et qui le ramasse. Il ne faut pas oublier que *Jordanus Brunus* a séjourné et professé la philosophie en Allemagne.

Si l'on rassemble ce qu'il a répandu dans ses ouvrages sur la nature de Dieu, il restera peu de chose à Spinosa qui lui appartienne en propre.

Selon *Jordanus Brunus*, l'essence divine est infinie; la volonté de Dieu, c'est la nécessité même. La nécessité et la liberté ne sont qu'un. Suivre, en agissant, la nécessité de la nature, non-seulement c'est être libre, mais ce serait cesser de l'être que d'agir autrement. Il est mieux d'être que de ne pas être; d'agir que de ne pas faire : le monde est donc éternel; il est un; il n'y a qu'une substance; il n'y a qu'un agent : la nature, c'est Dieu.

Notre philosophe croyait la quadrature du cercle impossible; et la transmutation des métaux possible.

Il avait imaginé que les comètes étaient des corps qui se mouvaient dans l'espace, comme la terre et les autres planètes.

A dire ce que je pense de cet homme, il y aurait peu de philosophes qu'on pût lui comparer, si l'impétuosité de son imagination lui avait permis d'ordonner ses idées, et de les ranger dans un ordre systématique; mais il était né poëte.

Voici les titres de ses ouvrages [1] :

[1° *La Cena de le ceneri :* ce livre fut dédié par l'auteur à M. de Castelnau, pendant son ambassade d'Angleterre. La raison du titre est qu'on suppose que ce sont des entretiens tenus à table le premier jour de carême. On y soutient, entre autres choses, l'opinion de Copernic; et l'on ajoute qu'il y a une infinité de mondes semblables à celui-ci, et qu'ils sont tous des animaux intellectuels, qui ont des individus végétatifs et raisonnables; comme il y en a sur la terre. L'opinion contraire est traitée de puérile. *E cosa da fanciulli haver creduto e credere altrimente.*

2° *De umbris idearum.* Paris, 1582; 3° *Ars memoriæ*; 4° *Il candelaio, comedia*; 5° *Cantus circæus ad memoriæ praxim ordinatus, quam ipse judiciariam appellat.* Paris, 1583; 6° *De la causa, principio ed uno.* Il fut imprimé à Venise l'an 1584, et dédié par l'auteur à Michel de Castelnau, ambassadeur de France auprès de la reine Élisabeth. L'auteur prétend que, s'il n'eût pas eu une fermeté héroïque, il se fût abandonné au désespoir; car sa mauvaise fortune était compliquée de mille disgrâces; il n'y manquait que les dédains malicieux d'une maîtresse. L'épître dédicatoire de ce livre contient le précis de cinq dialogues dont l'ouvrage est composé. Le premier sert d'apologie à *la Cena de le ceneri.* Le second traite du principe ou de la cause première, et fait voir comment la cause efficiente et la formelle se réunissent à un seul sujet, qui est l'âme de l'univers, et comment la cause formelle générale, qui est unique, diffère de la cause formelle particulière, qui est infiniment multipliée. L'auteur déclare, entre autres choses, que son système ôte la peur des enfers, qui empoisonne, dit-il, les plus doux plaisirs

1. Le texte entre crochets est emprunté à l'édition Naigeon. Diderot s'était borné à donner le titre des ouvrages de Giordano Bruno.

de la vie. *Atteso che lei toglie il fosco velo del pazzo sentimento circa l'orco e avaro Caronte, onde il piu dolce de la nostra vita ne si rape e avvelena.*

Il montre, dans le troisième dialogue, que David de Dinant avait raison de considérer la matière comme une chose divine. Il soutient que la forme substantielle ne périt jamais, et que la matière et la forme ne diffèrent que comme la puissance et l'acte; d'où il conclut que tout l'univers n'est qu'un être. Il montre, dans le dialogue suivant, que la matière des corps n'est point différente de la matière des esprits. Et enfin, dans le cinquième dialogue, il conclut que l'être réellement existant est un, et infini, et immobile, et indivisible; *Senza differenza di tutto e parte, principio e principiato*; qu'une étendue infinie se réduit nécessairement à l'individu, comme le nombre infini se réduit à l'unité. Voilà une idée générale de ce qu'il expose plus en détail dans ses sommaires, et plus amplement dans ses dialogues ; d'où il paraît que son hypothèse est au fond toute semblable au spinosisme. Notez qu'on trouve à la fin du premier dialogue une digression à la louange de la reine Élisabeth,

7° *De l'infinito universo e mondi* ; in Venetia, 1584, in-12. Il est composé de cinq dialogues, où *Jordanus Brunus* soutient, par un très-grand nombre de raisons, que l'univers est infini et qu'il y a une infinité de mondes. Il se déclare pour le sentiment de Copernic, touchant la mobilité de la terre autour du soleil.

8° *Spaccio della bestia trionfante;* in Parigi, 1584, in-12. *Jordanus Brunus* le dédia au chevalier Philippe Sidney, qui lui avait rendu en Angleterre plusieurs bons offices. C'est un traité de morale bizarrement digéré ; car on y expose la nature des vices et des vertus sous l'emblème des constellations célestes, chassées du firmament pour faire place à de nouveaux astérismes qui représentent la vérité, la bonté, etc.

9° *Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunte dell'asino Cillenico.* 10° *De gli eroici furori.* Cet ouvrage contient deux parties, dont chacune est divisée en cinq dialogues. Il les fit pendant son séjour en Angleterre, et les dédia à M. Sidney. Il y a beaucoup de vers italiens dans cet ouvrage, et beaucoup d'imaginations cabalistiques; car sous des figures qui semblent représenter les transports et les désordres de l'amour, il pré-

tend élever l'âme à la contemplation des vérités les plus sublimes, et la guérir de ses défauts. On voit sur la fin quelques poésies où il chante la beauté des femmes de Londres.

11° *De progressu et lampade venatoria logicorum* ; 12° *Acrotismus, seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos Parisiis propositorum.* Il attaque dans ce livre la philosophie d'Aristote ; 13° *Oratio valedictoria ad professores et auditores in academia Witebergensi* ; 14° *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raimondi Lulli* ; 15° *Oratio consolatoria habita in academia Julia in fine exequiarum principis Julii ducis Brunsvicensium* ; 16° *De triplici, minimo et mensura.* Francofurt, 1591, in-8° ; 17° *De monade, numero et figura, liber consequens quinque de minimo, magno, et mensura, item de innumerabilibus, immenso, etc.* Francofurt, 1591, in-8° ; 18° *De imaginum, signorum et idearum compositione, ad omnia inventionum, dispositionum et memoriæ genera,* libri tres. Francofurt, 1591, in-8° ; 19° *Summa terminorum metaphysicorum ad capessendum logicæ et metaphysicæ studium* ; 20° *Artificium perorandi* ; 21° *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii.* Paris, 1580, etc. etc.]

Il cite lui-même quelques autres ouvrages qu'on n'a point, comme le *Sigillum sigillorum*, et les livres : *De imaginibus, de principiis rerum, de sphæra, de physica, magia, etc....*

[On peut faire deux remarques générales sur les idées de cet auteur : l'une est que ses principales doctrines sont mille fois plus obscures que tout ce que les sectateurs de Thomas d'Aquin ou de Jean Scot ont jamais dit de plus incompréhensible ; car y a-t-il rien d'aussi opposé aux notions de notre esprit que de soutenir qu'une étendue infinie est tout entière dans chaque point de l'espace, et qu'un nombre infini ne diffère point de l'unité ? *L'uno, l'infinito, lo ente e quello che e in tutto, e per tutto anzi e l'istesso* UBIQUE. *Et che cosi la infinita dimenzione per non essere magnitudine coincide con l'individuo, come la infinita moltitudine, per non esser numero coincide con la unita.* [1]

L'autre observation est qu'il se figure ridiculement que tout ce qu'il dit s'éloigne des hypothèses des péripatéticiens.

1. Giordano Bruno, *Epist. dedicator.* del *Trattato de la causa, principio et uno.*

C'est le sophisme *ignoratio elenchi*. Il n'y a entre eux et lui qu'une dispute de mots à l'égard de l'immutabilité ou de la destructibilité des choses. Ils n'ont jamais prétendu que la matière, en tant que substance, en tant que sujet commun des générations et des corruptions, souffre le moindre changement. Mais ils soutiennent que la production et la destruction des formes supposent que le sujet, qui les acquiert et qui les perd successivement, n'est point immuable et inaltérable. *Brunus* ne saurait nier cela, qu'en prenant les mots dans un sens particulier; ce n'est donc qu'un malentendu ; ce ne sont que des équivoques. D'ailleurs, on voit, par un passage du cinquième dialogue du même traité cité ci-dessus, que *Jordanus Brunus* reconnaît de la mutabilité dans son être unique. Un péripatéticien lui avouerait presque tout ce qu'il a dit à ce sujet, dès que l'on aurait levé les équivoques. Notez, je vous prie, une absurdité : il dit que ce n'est point l'être qui fait qu'il y a beaucoup de choses, mais que cette multitude consiste dans ce qui paraît sur la superficie de la substance. Qu'il me réponde, s'il lui plaît : ces apparences, qui frappent nos sens, existent-elles, ou n'existent-elles pas ? Si elles existent, elles sont un être ; c'est donc par des êtres qu'il y a une multitude de choses. Si elles n'existent pas, il s'ensuit que le néant agit sur nous et se fait sentir ; ce qui est absurde et impossible. On ne se peut évader qu'à la faveur d'une équivoque. Le spinosisme est sujet aux mêmes inconvénients.

Jordanus Brunus donna dans les idées de Raimond Lulle, et les raffina ; il inventa diverses méthodes de mémoire artificielle. Tout cela, dit-on, marque beaucoup de génie ; mais on y trouve tant d'obscurités qu'on ne s'en saurait servir. Ce qui paraît très-clairement par ses ouvrages, c'est qu'il soutenait qu'il y avait un très-grand nombre de mondes, tous éternels ; qu'il n'y avait que les Juifs qui descendissent d'Adam et d'Ève, et que les autres hommes sortaient d'une race que Dieu avait faite longtemps auparavant ; que tous les miracles de Moïse étaient un effet de la magie, et qu'ils ne furent supérieurs à ceux des autres magiciens que parce qu'il avait fait plus de progrès qu'eux dans la magie ; qu'il avait forgé lui-même les lois qu'il donna aux Israélites ; que l'Écriture sainte n'est qu'un songe, etc., etc., etc. *Voyez* dans Bayle l'article de ce philosophe. |

Ses juges firent tout ce qu'il était possible pour le sauver. On n'exigeait de lui qu'une rétractation, mais on ne parvint jamais à vaincre l'opiniâtreté de cette âme aigrie par le malheur et la persécution, et il fallut enfin le livrer à son mauvais sort. Je suis indigné de la manière indécente dont Scioppius s'est exprimé sur un événement qui ne devait exciter que la terreur ou la pitié. *Sicque ustulatus misere periit*, dit cet auteur, *renuntiaturus, credo, in reliquis illis quos finxit mundis, quonam pacto homines blasphemi et impii a romanis tractari solent*. Ce Scioppius[1] avait sans doute l'âme atroce, et il était bien loin de deviner que cette idée des mondes, qu'il tourne en ridicule, illustrerait un jour deux grands hommes.

JOUER (*Morale, et Mathém.*), c'est risquer de perdre ou de gagner une somme d'argent, ou quelque chose qu'on peut rapporter à cette commune mesure, sur un événement dépendant de l'industrie ou du hasard.

D'où l'on voit qu'il y a deux sortes de jeux : des jeux d'adresse et des jeux de hasard. On appelle *jeux d'adresse* ceux où l'événement heureux est amené par l'intelligence, l'expérience, l'exercice, la pénétration, en un mot quelques qualités acquises ou naturelles, de corps ou d'esprit, de celui qui joue. On appelle *jeux de hasard*, ceux où l'événement paraît ne dépendre en aucune manière des qualités du joueur. Quelquefois d'un jeu d'adresse l'ignorance de deux joueurs en fait un jeu de hasard, et quelquefois aussi d'un jeu de hasard, la subtilité d'un des joueurs en fait un jeu d'adresse.

Il y a des contrées où les jeux publics, de quelque nature qu'ils soient, sont défendus, et où on peut se faire restituer par l'autorité des lois l'argent qu'on a perdu.

A la Chine, le jeu est défendu également aux grands et aux petits ; ce qui n'empêche point les habitants de cette contrée de jouer, et même de perdre leurs terres, leurs maisons, leurs biens, et de mettre leurs femmes et leurs enfants sur une carte. Il n'y a point de jeu d'adresse où il n'entre un peu de hasard. Un des joueurs a la tête plus saine et plus libre ce jour-là que son adversaire ; il se possède davantage, et gagne, par cette

1. On trouve dans l'*Encyclopédie méthodique*, tome III, page 61, une addition à cet article, qui contient la traduction de la lettre de Scioppius sur la mort de Jordanus Brunus ; cette lettre est datée de Rome du jour de son exécution. (Br.)

seule supériorité accidentelle, celui contre lequel il aurait perdu en tout autre temps. A la fin d'une partie d'échecs ou de dames polonaises, qui a duré un grand nombre de coups entre des joueurs qui sont à peu près d'égale force, le gain ou la perte dépend quelquefois d'une disposition qu'aucun des deux n'a prévue et ne s'est proposée.

Entre deux joueurs dont l'un ne risque qu'un argent qu'il peut perdre sans s'incommoder, et l'autre un argent dont il ne saurait manquer sans être privé des besoins essentiels de la vie, à proprement parler, le jeu n'est pas égal.

Une conséquence naturelle de ce principe, c'est qu'il n'est pas permis à un souverain de jouer un jeu ruineux contre un de ses sujets. Quel que soit l'événement, il n'est rien pour l'un; il précipite l'autre dans la misère.

On a demandé pourquoi les dettes contractées au jeu se payaient si rigoureusement dans le monde, où l'on ne se fait pas un scrupule de négliger des créances beaucoup plus sacrées. On peut répondre : c'est qu'au jeu on a compté sur la parole d'un homme, dans un cas où l'on ne pouvait employer les lois contre lui. On lui a donné une marque de confiance à laquelle il faut qu'il réponde. Au lieu que dans les autres circonstances où il a pris des engagements, on le force par l'autorité des tribunaux à y satisfaire.

Les jeux de hasard sont soumis à une analyse qui est tout à fait du ressort des mathématiques. Ou la probabilité de l'événement est égale entre les joueurs ; ou si elle est inégale, elle peut toujours se compenser par l'inégalité des mises ou enjeux. On peut à chaque instant demander quelle est la prétention d'un joueur ; et comme sa prétention à la somme des mises est en raison des coups qu'il a pour lui, le calcul déterminera toujours, ou rigoureusement, ou par approximation, quelle serait la partie de cette somme qui lui reviendrait, si le jeu ne s'instituait pas, ou si le jeu étant une fois institué, on voulait l'interrompre.

Quoi qu'il en soit, la passion du jeu est une des plus funestes dont on puisse être possédé. L'homme est si violemment agité par le jeu, qu'il ne peut plus supporter aucune autre occupation. Après avoir perdu sa fortune, il est condamné à s'ennuyer le reste de sa vie.

JOUISSANCE, s. f. (*Gram. et Morale.*). Jouir, c'est connaître, éprouver, sentir les avantages de posséder : on possède souvent sans jouir. A qui sont ces magnifiques palais ? qui est-ce qui a planté ces jardins immenses ? c'est le souverain : qui est-ce qui en jouit, c'est moi.

Mais laissons ces palais magnifiques que le souverain a construits pour d'autres que lui, ces jardins enchanteurs où il ne se promène jamais, et arrêtons-nous à la volupté qui perpétue la chaîne des êtres vivants, et à laquelle on a consacré le mot de *jouissance*.

Entre les objets que la nature offre de toutes parts à nos désirs, vous qui avez une âme, dites-moi, y en a-t-il un plus digne de notre poursuite, dont la possession et la *jouissance* puissent nous rendre aussi heureux que celles de l'être qui pense et sent comme vous, qui a les mêmes idées, qui éprouve la même chaleur, les mêmes transports, qui porte ses bras tendres et délicats vers les vôtres, qui vous enlace, et dont les caresses seront suivies de l'existence d'un nouvel être qui sera semblable à l'un de vous, qui dans ses premiers mouvements vous cherchera pour vous serrer, que vous élèverez à vos côtés, que vous aimerez ensemble, qui vous protégera dans votre vieillesse, qui vous respectera en tout temps, et dont la naissance heureuse a déjà fortifié le lien qui vous unissait ?

Les êtres brutes, insensibles, immobiles, privés de vie, qui nous environnent, peuvent servir à notre bonheur ; mais c'est sans le savoir et sans le partager ; et notre *jouissance* stérile et destructive, qui les altère tous, n'en reproduit aucun.

S'il y avait quelque homme pervers qui pût s'offenser de l'éloge que je fais de la plus auguste et de la plus générale des passions, j'évoquerais devant lui la nature, je la ferais parler, et elle lui dirait : Pourquoi rougis-tu d'entendre prononcer le nom d'une volupté dont tu ne rougis pas d'éprouver l'attrait dans l'ombre de la nuit ? Ignores-tu quel est son but et ce que tu lui dois? Crois-tu que ta mère eût exposé sa vie pour te la donner, si je n'avais pas attaché un charme inexprimable aux embrassements de son époux ? Tais-toi, malheureux, et songe que c'est le plaisir qui t'a tiré du néant.

La propagation des êtres est le plus grand objet de la nature. Elle y sollicite impérieusement les deux sexes, aussitôt

qu'ils en ont reçu ce qu'elle leur destinait de force et de beauté. Une inquiétude vague et mélancolique les avertit du moment ; leur état est mêlé de peine et de plaisir. C'est alors qu'ils écoutent leurs sens, et qu'ils portent une attention réfléchie sur eux-mêmes. Un individu se présente-t-il à un individu de la même espèce et d'un sexe différent, le sentiment de tout autre besoin est suspendu ; le cœur palpite ; les membres tressaillent ; des images voluptueuses errent dans le cerveau ; des torrents d'esprits coulent dans les nerfs, les irritent, et vont se rendre au siége d'un nouveau sens qui se déclare et qui tourmente. La vue se trouble, le délire naît ; la raison, esclave de l'instinct, se borne à le servir, et la nature est satisfaite.

C'est ainsi que les choses se passaient à la naissance du monde, et qu'elles se passent encore au fond de l'antre du sauvage adulte.

Mais lorsque la femme commença à discerner, lorsqu'elle parut mettre de l'attention dans son choix, et qu'entre plusieurs hommes sur lesquels la passion promenait ses regards, il y en eut un qui les arrêta, qui put se flatter d'être préféré, qui crut porter dans un cœur qu'il estimait l'estime qu'il faisait de lui-même, et qui regarda le plaisir comme la récompense de quelque mérite ; lorsque les voiles que la pudeur jeta sur les charmes laissèrent à l'imagination enflammée le pouvoir d'en disposer à son gré, les illusions les plus délicates concoururent avec le sens le plus exquis pour exagérer le bonheur ; l'âme fut saisie d'un enthousiasme presque divin ; deux jeunes cœurs éperdus d'amour se vouèrent l'un à l'autre pour jamais, et le ciel entendit les premiers serments indiscrets.

Combien le jour n'eut-il pas d'instants heureux, avant celui où l'âme tout entière chercha à s'élancer et à se perdre dans l'âme de l'objet aimé ! On eut des *jouissances* du moment où l'on espéra.

Cependant la confiance, le temps, la nature et la liberté des caresses, amenèrent l'oubli de soi-même ; on jura, après avoir éprouvé la dernière ivresse, qu'il n'y en avait aucune autre qu'on pût lui comparer ; et cela se trouva vrai toutes les fois qu'on y apporta des organes sensibles et jeunes, un cœur tendre et une âme innocente, qui ne connût ni la méfiance ni le remords.

JOURNALIER, s. m. (*Gram.*), ouvrier qui travaille de ses mains, et qu'on paye au jour la journée. Cette espèce d'hommes forme la plus grande partie d'une nation ; c'est son sort qu'un bon gouvernement doit avoir principalement en vue. Si le *journalier* est misérable, la nation est misérable.

JOURNALISTE, s. m. (*Littérat.*), auteur qui s'occupe à publier des extraits et des jugements des ouvrages de littérature, de sciences et d'arts, à mesure qu'ils paraissent ; d'où l'on voit qu'un homme de cette espèce ne ferait jamais rien si les autres se reposaient. Il ne serait pourtant pas sans mérite, s'il avait les talents nécessaires pour la tâche qu'il s'est imposée. Il aurait à cœur les progrès de l'esprit humain ; il aimerait la vérité, et rapporterait tout à ces deux objets.

Un journal embrasse une si grande variété de matières, qu'il est impossible qu'un seul homme fasse un médiocre journal. On n'est point à la fois grand géomètre, grand orateur, grand poëte, grand historien, grand philosophe; on n'a point l'érudition universelle.

Un journal doit être l'ouvrage d'une société de savants; sans quoi on y remarquera en tout genre les bévues les plus grossières. Le journal de Trévoux, que je citerai ici entre une infinité d'autres dont nous sommes inondés, n'est pas exempt de ce défaut; et si jamais j'en avais le temps et le courage, je pourrais publier un catalogue qui ne serait pas court, des marques d'ignorance qu'on y rencontre en géométrie, en littérature, en chimie, etc. Les *journalistes* de Trévoux paraissent surtout n'avoir pas la moindre teinture de cette dernière science.

Mais ce n'est pas assez qu'un *journaliste* ait des connaissances, il faut encore qu'il soit équitable; sans cette qualité, il élèvera jusqu'aux nues des productions médiocres, et en rabaissera d'autres pour lesquelles il aurait dû réserver ses éloges. Plus la matière sera importante, plus il se montrera difficile; et quelque amour qu'il ait pour la religion, par exemple, il sentira qu'il n'est pas permis à tout écrivain de se charger de la cause de Dieu, et il fera main-basse sur tous ceux qui, avec des talents médiocres, osent approcher de cette fonction sacrée, et mettre la main à l'arche pour la soutenir.

Qu'il ait un jugement solide et profond, de la logique,

du goût, de la sagacité, une grande habitude de la critique.

Son art n'est point celui de faire rire, mais d'analyser et d'instruire. Un *journaliste* plaisant est un plaisant *journaliste.*

Qu'il ait de l'enjouement, si la matière le comporte ; mais qu'il laisse là le ton satirique, qui décèle toujours la partialité.

S'il examine un ouvrage médiocre, qu'il indique les questions difficiles dont l'auteur aurait dû s'occuper ; qu'il les approfondisse lui-même, qu'il jette des vues, et que l'on dise qu'il a fait un bon extrait d'un mauvais livre.

Que son intérêt soit entièrement séparé de celui du libraire et de l'écrivain.

Qu'il n'arrache point à un auteur les morceaux saillants de son ouvrage pour se les approprier ; et qu'il se garde bien d'ajouter à cette injustice celle d'exagérer les défauts des endroits faibles qu'il aura l'attention de souligner.

Qu'il ne s'écarte point des égards qu'il doit aux talents supérieurs et aux hommes de génie ; il n'y a qu'un sot qui puisse être l'ennemi d'un de Voltaire, de Montesquieu, de Buffon, et de quelques autres de la même trempe.

Qu'il sache remarquer leurs fautes, mais qu'il ne dissimule point les belles choses qui les rachètent.

Qu'il se garantisse surtout de la fureur d'arracher à son concitoyen et à son contemporain le mérite d'une invention, pour en transporter l'honneur à un homme d'une autre contrée ou d'un autre siècle.

Qu'il ne prenne point la chicane de l'art pour le fond de l'art ; qu'il cite avec exactitude, et qu'il ne déguise et n'altère rien.

S'il se livre quelquefois à l'enthousiasme, qu'il choisisse bien son moment.

Qu'il rappelle les choses aux principes, et non à son goût particulier, aux circonstances passagères des temps, à l'esprit de sa nation ou de son corps, aux préjugés courants.

Qu'il soit simple, pur, clair, facile, et qu'il évite toute affectation d'éloquence et d'érudition.

Qu'il loue sans fadeur, qu'il reprenne sans offense.

Qu'il s'attache surtout à nous faire connaître les ouvrages

Mais je m'aperçois qu'en portant ces observations plus loin, je ne ferais que répéter ce que nous avons dit à l'article *Critique*. Voyez HEBDOMADAIRE.

JOURNÉE DE LA SAINT-BARTHÉLEMY (*Hist. mod.*). C'est cette *journée* à jamais exécrable, dont le crime inouï dans le reste des annales du monde, tramé, médité, préparé pendant deux années entières, se consomma dans la capitale de ce royaume, dans la plupart de nos grandes villes, dans le palais même de nos rois, le 24 août 1572, par le massacre de plusieurs milliers d'hommes... Je n'ai pas la force d'en dire davantage. Lorsque Agamemnon vit entrer sa fille dans la forêt où elle devait être immolée, il se couvrit le visage du pan de sa robe... Un homme a osé de nos jours entreprendre l'apologie de cette *journée*. Lecteur, devine quel fut l'état de cet homme de sang[1]; et si son ouvrage te tombe jamais sous la main, dis à Dieu avec moi : O Dieu, garantis-moi d'habiter avec ses pareils sous un même toit.

JUDAISME, s. m. (*Théolog.*), religion des Juifs. Le *judaïsme* était fondé sur l'autorité divine, et les Hébreux l'avaient reçu immédiatement du ciel; mais il n'était que pour un temps, et il devait faire place, du moins quant à la partie qui regarde les cérémonies, à la loi que Jésus-Christ nous a apportée.

Le *judaïsme* était autrefois partagé en plusieurs sectes, dont les principales étaient celles des pharisiens, des saducéens et des esséniens.

On trouve dans les livres de Moïse un système complet de *judaïsme*. Il n'y a plus aujourd'hui que deux sectes chez les Juifs; savoir, celle des caraïtes, qui n'admettent d'autre loi que celle de Moïse, et celle des rabbins qui y joignent les traditions du Talmud.

On a remarqué que le *judaïsme* est de toutes les religions celle que l'on abjure le plus difficilement. Dans la dix-huitième année du règne d'Édouard Ier le parlement lui accorda un quinzième sur les biens du royaume pour le mettre en état d'en chasser les Juifs.

Les Juifs, et tous les biens qu'ils possédaient, appartenaient autrefois, en Angleterre, au seigneur sur les terres duquel ils

1. Cet homme est un prêtre, l'abbé de Caverac, prieur de Cubièrotes. (Br.)

vivaient, et qui avait sur eux un empire si absolu qu'il pouvait les vendre sans qu'ils pussent se donner à un autre seigneur sans sa permission. Mathieu Paris dit que Henri III vendit les Juifs à son frère Richard pour le terme d'une année, afin que ce comte éventrât ceux que le roi avait déjà écorchés : *Quos rex excoriaverat, comes evisceraret.*

Ils étaient distingués des chrétiens, tant durant leur vie qu'après leur mort, car ils avaient des juges particuliers devant lesquels leurs causes étaient portées, et ils portaient une marque sur leurs habits en forme de table, qu'ils ne pouvaient quitter en sortant de chez eux, sans payer une amende. On ne les enterrait jamais dans la contrée, mais hors des murailles de Londres.

Les Juifs ont été souvent proscrits en France, puis rétablis. Sous Philippe le Bel, en 1308, ils furent tous arrêtés, bannis du royaume, et leurs biens confisqués. Louis le Hutin, son successeur, les rappela en 1320. Philippe le Long les chassa de nouveau, et en fit brûler un grand nombre qu'on accusait d'avoir voulu empoisonner les puits et les fontaines. Autrefois en Italie, en France et à Rome même on confisquait les biens des Juifs qui se convertissaient à la foi chrétienne. Le roi Charles VI les déchargea en France de cette confiscation, qui jusque-là s'était faite pour deux raisons, 1° pour éprouver la foi de ces nouveaux convertis, n'étant que trop ordinaire à ceux de cette nation de feindre de se soumettre à l'Évangile pour quelque intérêt temporel, sans changer cependant intérieurement de croyance; 2° parce que comme leurs biens venaient pour la plupart de l'usure, la pureté de la morale chrétienne semblait exiger qu'ils en fissent une restitution générale, et c'est ce qui se faisait par la confiscation. *Voyez* Mabillon, *Veter. Analect.*, tome III.

Les Juifs sont aujourd'hui tolérés en France, en Allemagne, en Pologne, en Hollande, en Angleterre, à Rome, à Venise, moyennant des tributs qu'ils payent aux princes. Ils sont aussi fort répandus en Orient. Mais l'Inquisition n'en souffre pas en Espagne ni en Portugal. *Voyez* JUIFS.

JUDICIEUX, adj. (*Gram.*), qui marque du jugement, de l'expérience et du bon sens. On entend plus de choses ingénieuses et délicates que de choses sensées et *judicieuses*. Il n'importe

de plaire qu'aux hommes *judicieux;* ce sont leur autorité qui entraîne l'approbation des contemporains, et leurs jugements que l'avenir ratifie. Un trait ingénieux amuse en conversation; mais il n'y a que le mot *judicieux* qui se soutienne par écrit.

JUIFS (Philosophie des) (*Hist. de la Philos.*). Nous ne connaissons point de nation plus ancienne que la *juive.* Outre son antiquité, elle a sur les autres une seconde prérogative qui n'est pas moins importante : c'est de n'avoir point passé par le polythéïsme, et la suite des superstitions naturelles et générales pour arriver à l'unité de Dieu. La révélation et la prophétie ont été les deux premières sources de la connaissance de ses sages. Dieu se plut à s'entretenir avec Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse et ses successeurs. La longue vie qui fut accordée à la plupart d'entre eux ajouta beaucoup à leur expérience. Le loisir de l'état de pâtres qu'ils avaient embrassé était très-favorable à la méditation et à l'observation de la nature. Chefs de familles nombreuses, ils étaient très-versés dans tout ce qui tient à l'économie rustique et domestique et au gouvernement paternel. A l'extinction du patriarchat, on voit paraître parmi eux un Moïse, un David, un Salomon, un Daniel, hommes d'une intelligence peu commune, et à qui l'on ne refusera pas le titre de grands législateurs. Qu'ont su les philosophes de la Grèce, les hiérophantes de l'Égypte, et les gymnosophistes de l'Inde qui les élève au-dessus des prophètes?

Noé construit l'arche, sépare les animaux purs des animaux impurs, se pourvoit des substances propres à la nourriture d'une infinité d'espèces différentes, plante la vigne, en exprime le vin, et prédit à ses enfants leur destinée.

Sans ajouter foi aux rêveries que les païens et les *Juifs* ont débitées sur le compte de Sem et de Cham, ce que l'histoire nous en apprend suffit pour nous les rendre respectables; mais quels hommes nous offre-t-elle qui soient comparables en autorité, en dignité, en jugement, en piété, en innocence, à Abraham, à Isaac et à Jacob? Joseph se fit admirer par sa sagesse chez le peuple le plus instruit de la terre, et le gouverna pendant quarante ans.

Mais nous voilà parvenus au temps de Moïse; quel historien! quel législateur! quel philosophe! quel poëte! quel homme!

La sagesse de Salomon a passé en proverbe. Il écrivit une multitude incroyable de paraboles; il connut depuis le cèdre qui croît sur le Liban jusqu'à l'hysope; il connut et les oiseaux et les poissons, et les quadrupèdes, et les reptiles, et l'on accourait de toutes les contrées de la terre pour le voir, l'entendre et l'admirer.

Abraham, Moïse, Salomon, Job, Daniel, et tous les sages qui se sont montrés chez la nation *juive* avant la captivité de Babylone nous fourniraient une ample matière, si leur histoire n'appartenait plutôt à la révélation qu'à la philosophie.

Passons maintenant à l'histoire des *Juifs*, au sortir de la captivité de Babylone, à ces temps où ils ont quitté le nom d'Israélites et d'Hébreux pour prendre celui de *Juifs*.

De la philosophie des Juifs depuis le retour de la captivité de Babylone jusqu'à la ruine de Jérusalem. Personne n'ignore que les *Juifs* n'ont jamais passé pour un peuple savant. Il est certain qu'ils n'avaient aucune teinture des sciences exactes, et qu'ils se trompaient grossièrement sur tous les articles qui en dépendent. Pour ce qui regarde la physique et le détail immense qui lui appartient, il n'est pas moins constant qu'ils n'en avaient aucune connaissance, non plus que des diverses parties de l'histoire naturelle. Il faut donc donner ici au mot *philosophie* une signification plus étendue que celle qu'il a ordinairement. En effet, il manquerait quelque chose à l'histoire de cette science, si elle était privée du détail des opinions et de la doctrine de ce peuple, détail qui jette un grand jour sur la *philosophie* des peuples avec lesquels ils ont été liés.

Pour traiter cette matière avec toute la clarté possible, il faut distinguer exactement les lieux où les *Juifs* ont fixé leur demeure, et les temps où se sont faites ces transmigrations : ces deux choses ont entraîné un grand changement dans leurs opinions. Il y a surtout deux époques remarquables : la première est le schisme des Samaritains, qui commença longtemps avant Esdras, et qui éclata avec fureur après sa mort ; la seconde remonte jusqu'au temps où Alexandre transporta en Égypte une nombreuse colonie de *Juifs*, qui y jouirent d'une grande considération. Nous ne parlerons ici de ces deux époques qu'autant qu'il sera nécessaire pour expliquer les nouveaux dogmes qu'elles introduisirent chez les Hébreux.

Histoire des Samaritains. L'Écriture sainte nous apprend (*Reg.*, lib. IV, *cap.* XVII) qu'environ deux cents ans avant qu'Esdras vît le jour, Salmanazar, roi des Assyriens, ayant emmené en captivité les dix tribus d'Israël, avait fait passer dans le pays de Samarie de nouveaux habitants tirés, partie des campagnes voisines de Babylone, partie d'Avach, d'Émath, de Sépharvaïm et de Cutha; ce qui leur fit donner le nom de *Cuthéens*, si odieux aux *Juifs*. Ces différents peuples emportèrent avec eux leurs anciennes divinités, et établirent chacun leur superstition particulière dans les villes de Samarie, qui leur échurent en partage. Ici l'on adorait Sochotbenoth; c'était le dieu des habitants de la campagne de Babylone; là on rendait les honneurs divins à Nergel; c'était celui des Cuthéens. La colonie d'Émath honorait Asima; les Hévéens, Nébahaz et Tharthac. Pour les dieux des habitants de Sepharvaïm, nommés *Advamelech* et *Anamelech*, ils ressemblaient assez au dieu Moloch, adoré par les anciens Chananéens; ils en avaient du moins la cruauté, et ils exigeaient aussi les enfants pour victimes. On voyait aussi des pères insensés les jeter au milieu des flammes en l'honneur de leur idole. Le vrai Dieu était le seul qu'on ne connût point dans un pays consacré par tant de marques éclatantes de son pouvoir. Il déchaîna les lions du pays contre les idolâtres qui le profanaient. Ce fléau si violent et si subit portait tant de marques d'un châtiment du ciel, que l'infidélité même fut obligée d'en convenir. On en fit avertir le roi d'Assyrie : on lui représenta que les nations qu'il avait transférées en Israël n'avaient aucune connaissance du dieu de Samarie, et de la manière dont il voulait être honoré; que ce dieu irrité les persécutait sans ménagement; qu'il rassemblait les lions de toutes les forêts; qu'il les envoyait dans les campagnes et jusque dans les villes; et que, s'ils n'apprenaient à apaiser ce dieu vengeur qui les poursuivait, ils seraient obligés de déserter, ou qu'ils périraient tous. Salmanazar, touché de ces remontrances, fit chercher parmi les captifs un des anciens prêtres de Samarie, et il le renvoya en Israël parmi les nouveaux habitants, pour leur apprendre à honorer le dieu du pays. Ses leçons furent écoutées par les idolâtres; mais ils ne renoncèrent pas pour cela à leurs dieux; au contraire chaque colonie se mit à forger sa divinité. Toutes les villes

eurent leurs idoles ; les temples et les hauts lieux bâtis par les Israélites recouvrèrent leur ancienne et sacrilége célébrité. On y plaça des prêtres tirés de la plus vile populace, qui furent chargés des cérémonies et du soin des sacrifices. Au milieu de ce bizarre appareil de superstition et d'idolâtrie, on donna aussi sa place au véritable dieu. On connut, par les instructions du lévite d'Israël, que ce dieu souverain mériterait un culte supérieur à celui qu'on rendait aux autres divinités ; mais soit la faute du maître, soit celle des disciples, on n'alla pas jusqu'à comprendre que le Dieu du ciel et de la terre ne pouvait souffrir ce monstrueux assemblage ; et que, pour l'adorer véritablement, il fallait l'adorer seul. Ces impiétés rendirent les Samaritains extrêmement odieux aux *Juifs* ; mais la haine des derniers augmenta, lorsqu'au retour de la captivité, ils s'aperçurent qu'ils n'avaient point de plus cruels ennemis que ces faux frères. Jaloux de voir rebâtir le temple qui leur reprochait leur ancienne séparation, ils mirent tout en œuvre pour l'empêcher. Ils se cachèrent à l'ombre de la religion, et, assurant les *Juifs* qu'ils invoquaient le même Dieu qu'eux, ils leur offrirent leurs services pour l'accomplissement d'un ouvrage qu'ils voulaient ruiner. Les *Juifs* ajoutent à l'Histoire sainte qu'Esdras et Jérémie assemblèrent trois cents prêtres qui les excommunièrent de la grande excommunication : ils maudirent *celui qui mangerait du pain avec eux*, comme s'il avait mangé de la chair de pourceau. Cependant les Samaritains ne cessaient de cabaler à la cour de Darius pour empêcher les *Juifs* de rebâtir le temple ; et les gouverneurs de Syrie et de Phénicie ne cessaient de les seconder dans ce dessein. Le sénat et le peuple de Jérusalem les voyant si animés contre eux députèrent vers Darius Zorobabel et quatre autres des plus distingués, pour se plaindre des Samaritains. Le roi ayant entendu ces députés, leur fit donner des lettres par lesquelles il ordonnait aux principaux officiers de Samarie de seconder les Juifs dans leur pieux dessein, et de prendre pour cet effet sur son trésor, provenant des tributs de Samarie, tout ce dont les sacrificateurs de Jérusalem auraient besoin pour leurs sacrifices. (Josèphe, *Antiq. jud.*, lib. XI, cap. IV.)

La division se forma encore d'une manière plus éclatante sous l'empire d'Alexandre le Grand. L'auteur de la chronique

des Samaritains (*Voyez* Basnage, *Histoire des Juifs*, liv. III, chap. III) rapporte que ce prince passa par Samarie, où il fut reçu par le grand prêtre Ézéchias, qui lui promit la victoire sur les Perses : Alexandre lui fit des présents, et les Samaritains profitèrent de ce commencement de faveur pour obtenir de grands priviléges. Ce fait est contredit par Josèphe, qui l'attribue aux *Juifs* ; de sorte qu'il est fort difficile de décider lequel des deux partis a raison ; et il n'est pas surprenant que les savants soient partagés sur ce sujet. Ce qu'il y a de certain c'est que les Samaritains jouirent de la faveur du roi, et qu'ils réformèrent leur doctrine pour se délivrer du reproche d'hérésie que leur faisaient les *Juifs*. Cependant la haine de ces derniers, loin de diminuer, se tourna en rage : Hircan assiégea Samarie, et la rasa de fond en comble aussi bien que son temple. Elle sortit de ses ruines par les soins d'Aulus Gabinius, gouverneur de la province ; Hérode l'embellit par des ouvrages publics ; et elle fut nommée *Sébaste*, en l'honneur d'Auguste.

Doctrine des Samaritains. Il y a beauoup d'apparence que les auteurs qui ont écrit sur la religion des Samaritains ont épousé un peu trop la haine violente que les *Juifs* avaient pour ce peuple : ce que les Anciens rapportent du culte qu'ils rendaient à la divinité prouve évidemment que leur doctrine a été peinte sous des couleurs trop noires : surtout on ne peut guère justifier saint Épiphane, qui s'est trompé souvent sur leur chapitre. Il reproche (lib. XI, cap. VIII) aux Samaritains d'adorer les séraphins que Rachel avait emportés à Laban, et que Jacob enterra. Il soutient aussi qu'ils regardaient vers le Garizim en priant, comme Daniel à Babylone regardait vers le temple de Jérusalem. Mais soit que saint Épiphane ait emprunté cette histoire des Talmudistes ou de quelques autres auteurs *juifs*, elle est d'autant plus fausse dans son ouvrage, qu'il s'imaginait que le Garizim était éloigné de Samarie, et qu'on était obligé de tourner ses regards vers cette montagne, parce que la distance était trop grande pour y aller faire ses dévotions. On soutient encore que les Samaritains avaient l'image d'un pigeon, qu'ils adoraient comme un symbole de Dieu, et qu'ils avaient emprunté ce culte des Assyriens qui mettaient dans leurs étendards une colombe en mémoire de Sémiramis, qui avait été nourrie par cet oiseau et changée en colombe, et à qui ils

rendaient les honneurs divins. Les Cuthéens, qui étaient de ce pays, purent retenir le culte de leur pays, et en conserver la mémoire pendant quelque temps; car on ne déracine pas si facilement l'amour des objets sensibles dans la religion, et le peuple se les laisse rarement arracher.

Mais les *Juifs* sont outrés sur cette matière, comme sur tout ce qui regarde les Samaritains. Ils soutiennent qu'ils avaient élevé une statue avec la figure d'une colombe qu'ils adoraient; mais ils n'en donnent point d'autres preuves que leur persuasion. J'en suis très-persuadé, dit un rabbin; et cette persuasion ne suffit pas sans raisons. D'ailleurs il faut remarquer : 1° qu'aucun des anciens écrivains, ni profanes, ni sacrés, ni païens, ni ecclésiastiques, n'a parlé de ce culte que les Samaritains rendaient à un oiseau : ce silence général est une preuve de la calomnie des *Juifs;* 2° il faut remarquer encore que les *Juifs* n'ont osé l'insérer dans le Talmud ; cette fable n'est point dans le texte, mais dans la glose. Il faut donc reconnaître que c'est un auteur beaucoup plus moderne qui a imaginé ce conte, car le Talmud ne fut composé que plusieurs siècles après la ruine de Jérusalem et de Samarie ; 3° on cite le rabbin Meir, et on lui attribue cette découverte de l'idolâtrie des Samaritains ; mais le culte public rendu sur le Garizim par un peuple entier n'est pas une de ces choses qu'on puisse cacher longtemps, ni découvrir par subtilité ou par hasard. D'ailleurs le rabbin Meir est un nom qu'on produit : il n'est resté de lui ni témoignage, ni écrit, sur lequel on puisse appuyer cette conjecture.

Saint Épiphane les accuse encore de nier la résurrection des corps ; et c'est pour leur prouver cette vérité importante qu'il leur allègue l'exemple de Sara, laquelle conçut dans un âge avancé, et celui de la verge d'Aaron qui reverdit; mais il y a une si grande distance d'une verge qui fleurit, et d'une vieille qui a des enfants, à la réunion de nos cendres dispersées, et au rétablissement du corps humain, pourri depuis plusieurs siècles, qu'on ne conçoit pas comment il pouvait lier ces idées, et en tirer une conséquence. Quoi qu'il en soit, l'accusation est fausse, car les Samaritains croyaient la résurrection. En effet, on trouve dans leur chronique deux choses qui le prouvent évidemment ; car ils parlent d'un jour de *récompense et de*

peine, ce qui, dans le style des Arabes, marque le jour de la résurrection générale et du déluge de feu. D'ailleurs ils ont inséré dans leur chronique l'éloge de Moïse, que Josué composa après la mort de ce législateur; et entre les louanges qu'il lui donne, il s'écrie qu'il est le *seul qui ait ressuscité les morts*. On ne sait comment l'auteur pouvait attribuer à Moïse la résurrection miraculeuse de quelques morts, puisque l'Écriture ne le dit pas, et que les *Juifs* même sont en peine de prouver qu'il était le plus grand des prophètes, parce qu'il n'a pas arrêté le soleil comme Josué, ni ressuscité les morts comme Élisée. Mais ce qui achève de constater que les Samaritains croyaient la résurrection, c'est que Ménandre, qui avait été Samaritain, fondait toute sa philosophie sur ce dogme. On sait d'ailleurs, et saint Épiphane ne l'a point nié, que les Dosithéens, qui formaient une secte de Samaritains, en faisaient hautement profession. Il est vraisemblable que ce qui a donné occasion à cette erreur, c'est que les Saducéens, qui niaient véritablement la résurrection, furent appelés par les Pharisiens *Cuthim*, c'est-à-dire hérétiques, ce qui les fit confondre avec les Samaritains.

Enfin Léontius (*De Sectis*, cap. VIII) leur reproche de ne point reconnaître l'existence des anges. Il semblerait qu'il a confondu les Samaritains avec les Saducéens; et on pourrait l'en convaincre par l'autorité de saint Épiphane, qui distinguait les Samaritains et les Saducéens par ce caractère, que les derniers ne croyaient ni les anges, ni les esprits; mais on sait que ce saint a souvent confondu les sentiments des anciennes sectes. Le savant Reland (*Dissert. misc.*, part. II, p. 25) pensait que les Samaritains entendaient par un ange, une vertu, un instrument dont la divinité se sert pour agir, ou quelque organe sensible qu'il emploie pour l'exécution de ses ordres; ou bien ils croyaient que les anges sont des vertus naturellement unies à la divinité, et qu'il fait sortir quand il lui plaît : cela paraît par le *Pentateuque* samaritain dans lequel on substitue souvent Dieu aux anges et les anges à Dieu.

On ne doit point oublier Simon le magicien, dans l'histoire des Samaritains, puisqu'il était Samaritain lui-même, et qu'il dogmatisa chez eux pendant quelque temps : voici ce que nous avons trouvé de plus vraisemblable à son sujet :

Simon était natif de Gitthon dans la province de Samarie;

il y a apparence qu'il suivit la coutume des Asiatiques, qui voyageaient souvent en Égypte pour y apprendre la philosophie. Ce fut là sans doute qu'il s'instruisit dans la magie qu'on enseignait dans les écoles. Depuis, étant revenu dans sa patrie, il se donna pour un grand personnage, abusa longtemps le peuple de ses prestiges, et tâcha de lui faire croire qu'il était le libérateur du genre humain. Saint Luc (*Act.* VIII, IX) rapporte que les Samaritains se laissèrent effectivement enchanter par ses artifices, et qu'ils le nommèrent *la grande vertu de Dieu*; mais on suppose sans fondement qu'ils regardaient Simon le magicien comme le Messie. Saint Épiphane assure (*Hæres.*, page 54.) que cet imposteur prêchait aux Samaritains qu'il était le père, et aux Juifs qu'il était le fils. Il en fait par là un extravagant qui n'aurait trompé personne par la contradiction qui ne pouvait être ignorée dans une si petite distance de lieu. En effet, Simon, adoré des Samaritains, ne pouvait être le docteur des *Juifs :* enfin prêcher aux *Juifs* qu'il était le fils, c'était les soulever contre lui, comme ils s'étaient soulevés contre Jésus-Christ, lorsqu'il avait pris le titre de fils de Dieu. Il n'est pas même vraisemblable qu'il se regardât comme le Messie, 1° parce que l'historien sacré ne l'accuse que de magie, et c'était par là qu'il avait séduit les Samaritains; 2° parce que les Samaritains l'appelaient seulement *la grande vertu de Dieu.* Simon abusa dans la suite de ce titre qui lui avait été donné, et il y attacha des idées qu'on n'avait pas eues au commencement; mais il ne prenait pas lui-même ce nom, c'étaient les Samaritains, étonnés de ses prodiges, qui l'appelaient *la vertu de Dieu.* Cela convenait aux miracles apparents qu'il avait faits, mais on ne pouvait pas en conclure qu'il se regardât comme le Messie. D'ailleurs il ne se mettait pas à la tête des armées, et ne soulevait pas les peuples; il ne pouvait donc pas convaincre les *Juifs* mieux que Jésus-Christ, qui avait fait des miracles plus réels et plus grands sous leurs yeux. Enfin ce serait le dernier de tous les prodiges, que Simon se fût converti, s'il s'était fait le Messie; son imposture aurait paru trop grossière pour en soutenir la honte; saint Luc ne lui impute rien de semblable; il fit ce qui était assez naturel : convaincu de la fausseté de son art, dont les plus habiles magiciens se défient toujours, et reconnaissant la vérité des miracles de saint Philippe, il donna les mains à cette vérité,

et se fit chrétien dans l'espérance de se rendre plus redoutable et d'être admiré par des prodiges réels et plus éclatants que ceux qu'il avait faits. Ce fut là tellement le but de sa conversion, qu'il offrit aussitôt de l'argent pour acheter le don des miracles.

Simon le magicien alla aussi à Rome, et y séduisit comme ailleurs par divers prestiges. L'empereur Néron était si passionné pour la magie, qu'il ne l'était pas plus pour la musique. Il prétendait par cet art commander aux dieux mêmes; il n'épargna pour l'apprendre ni la dépense, ni l'application, et toutefois il ne trouva jamais de vérité dans les promesses des magiciens; en sorte que son exemple est une preuve illustre de la fausseté de cet art. D'ailleurs personne n'osait lui rien contester, ni dire que ce qu'il ordonnait fût impossible. Jusque-là qu'il commanda de voler à un homme qui le promit, et fut longtemps nourri dans le palais sous cette espérance. Il fit même représenter dans le théâtre un Icare volant; mais au premier effort Icare tomba près de sa loge, et l'ensanglanta lui-même. Simon, dit-on, promit aussi de voler et de monter au ciel. Il s'éleva en effet, mais saint Pierre et saint Paul se mirent à genoux et prièrent ensemble. Simon tomba et demeura étendu, les jambes brisées; on l'emporta en un autre lieu, où, ne pouvant souffrir les douleurs et la honte, il se précipita d'un comble très-élevé.

Plusieurs savants regardent cette histoire comme une fable, parce que selon eux les auteurs qu'on cite pour la prouver ne méritent point assez de créance, et qu'on ne trouve aucun vestige de cette fin tragique dans les auteurs antérieurs au IIIe siècle, qui n'auraient pas manqué d'en parler, si une aventure si étonnante était réellement arrivée.

Dosithée était *Juif* de naissance; mais il se jeta dans le parti des Samaritains, parce qu'il ne put être le premier dans les *Deutéroses* (*Apud Nicetam,* lib. I, cap. XXXV). Ce terme de Nicétas est obscur; il faut même le corriger, et remettre dans le texte celui de *Deutérotes*. Eusèbe (*De Præpar Evang.*, lib. XI, cap. III; lib. XII, cap. I.) a parlé de ces Deutérotes des *Juifs* qui se servaient d'énigmes pour expliquer la loi. C'était alors l'étude des beaux esprits, et le moyen de parvenir aux charges et aux honneurs. Peu de gens s'y appliquaient, parce qu'on la trouvait difficile. Dosithée s'était voulu distinguer en expliquant

allégoriquement la loi, et il prétendait le premier rang entre ces interprètes.

On prétend (Épiph., page 30) que Dosithée fonda une secte chez les Samaritains, et que cette secte observa 1° la circoncision et le sabbat, comme les *Juifs;* 2° ils croyaient la résurrection des morts; mais cet article est contesté, car ceux qui font Dosithée le père des Saducéens l'accusent d'avoir combattu une vérité si consolante; 3° il était grand jeûneur; et, afin de rendre son jeûne plus mortifiant, il condamnait l'usage de tout ce qui est animé. Enfin, s'étant enfermé dans une caverne, il y mourut par une privation entière d'aliments, et ses disciples trouvèrent quelque temps après son cadavre rongé des vers et plein de mouches; 4° les Dosithéens faisaient grand cas de la virginité, que la plupart gardaient; et les autres, dit saint Épiphane, s'abstenaient de leurs femmes après la mort. On ne sait ce que cela veut dire, si ce n'est qu'ils ne défendissent les secondes noces qui ont paru illicites et honteuses à beaucoup de chrétiens; mais un critique a trouvé, par le changement d'une lettre, un sens plus net et plus facile à la loi des Dosithéens, qui s'abstenaient de leurs femmes lorsqu'elles étaient grosses, ou lorsqu'elles avaient enfanté. Nicétas fortifie cette conjecture; car il dit que les Dosithéens se séparaient de leurs femmes lorsqu'elles avaient eu un enfant; cependant la première opinion paraît plus raisonnable, parce que les Dosithéens rejetaient les femmes comme inutiles, lorsqu'elles avaient satisfait à la première vue du mariage, qui est la génération des enfants; 5° cette secte, entêtée de ses austérités rigoureuses, regardait le reste du genre humain avec mépris; elle ne voulait ni approcher ni toucher personne. On compte, entre les observations dont ils se chargeaient, celle de demeurer vingt-quatre heures dans la même posture où ils étaient lorsque le sabbat commençait.

A peu près dans le même temps vivait Ménandre, le principal disciple de Simon le magicien : il était Samaritain comme lui, d'un bourg nommé *Capparentia;* il était aussi magicien, en sorte qu'il séduisit plusieurs personnes à Antioche par ses prestiges. Il disait, comme Simon, que la vertu inconnue l'avait envoyé pour le salut des hommes, et que personne ne pouvait être sauvé s'il n'était baptisé en son nom; mais que son baptême

était la vraie résurrection, en sorte que ses disciples seraient immortels, même en ce monde : toutefois il y avait peu de gens qui reçussent son baptême.

Colonie des Juifs en Égypte. — La haine ancienne que les *Juifs* avaient eue contre les Égyptiens s'était amortie par la nécessité, et on a vu souvent ces deux peuples unis se prêter leurs forces pour résister au roi d'Assyrie, qui voulait les opprimer. Aristée conte même qu'avant que cette nécessité les eût réunis, un grand nombre de *Juifs* avaient déjà passé en Égypte, pour aider à Psamméticus à dompter les Éthiopiens qui lui faisaient la guerre; mais cette première transmigration est fort suspecte : 1° parce qu'on ne voit pas quelles relations les *Juifs* pouvaient avoir alors avec les Égyptiens, pour y envoyer des troupes auxiliaires; 2° ce furent quelques soldats d'Ionie et de Carie qui, conformément à l'oracle, parurent sur les bords de l'Égypte comme des hommes d'airain, parce qu'ils avaient des cuirasses, et qui prêtèrent leurs secours à Psamméticus pour vaincre les autres rois d'Égypte; et ce furent là, dit Hérodote (lib. I, pag. 152) les premiers qui commencèrent à introduire une langue étrangère en Égypte; car les pères leur envoyaient leurs enfants pour apprendre à parler grec. Diodore (lib. I, pag. 48) joint quelques soldats arabes aux Grecs; mais Aristée est le seul qui parle des *Juifs*.

Après la première ruine de Jérusalem et le meurtre de Ghédalia qu'on avait laissé en Judée pour la gouverner, Jochanan alla chercher en Égypte un asile contre la cruauté d'Ismaël; il enleva jusqu'au prophète Jérémie, qui réclamait contre cette violence, et qui avait prédit les malheurs qui suivraient les réfugiés en Égypte. Nabuchodonosor, profitant de la division qui s'était formée entre Apriès et Amasis, lequel s'était mis à la tête des rebelles, au lieu de les combattre, entra en Égypte, et la conquit par la défaite d'Apriès. Il suivit la coutume de ces temps-là, d'enlever les habitants du pays conquis, afin d'empêcher qu'ils ne remuassent. Les *Juifs* réfugiés en Égypte eurent le même sort que les habitants naturels. Nabuchodonosor leur fit changer une seconde fois de domicile; cependant il en demeura quelques-uns dans ce pays-là, dont les familles se multiplièrent considérablement.

Alexandre le Grand, voulant remplir Alexandrie, y fit venir

une seconde peuplade de *Juifs*, auxquels il accorda les mêmes privilèges qu'aux Macédoniens. Ptolémée Lagus, l'un de ses généraux, s'étant emparé de l'Égypte après sa mort, augmenta cette colonie par le droit de la guerre ; car, voulant joindre la Syrie et la Judée à son nouveau royaume, il entra dans la Judée, s'empara de Jérusalem pendant le repos du sabbat, et enleva de tout le pays cent mille *Juifs* qu'il transporta en Égypte. Depuis ce temps-là ce prince, remarquant dans les *Juifs* beaucoup de fidélité et de bravoure, leur témoigna sa confiance en leur donnant la garde de ses places ; il y en avait d'autres établis à Alexandrie qui y faisaient fortune, et qui, se louant de la douceur du gouvernement, purent y attirer leurs frères déjà ébranlés par la douceur et par les promesses que Ptolémée leur avait faites dans son second voyage.

Philadelphe fit plus que son père ; car il rendit la liberté à ceux que son père avait faits esclaves. Plusieurs reprirent la route de Judée qu'ils aimaient comme leur patrie ; mais il y en eut beaucoup qui demeurèrent dans un lieu où ils avaient eu le temps de prendre racine ; et Scaliger a raison de dire que ce furent ces gens-là qui composèrent en partie les synagogues nombreuses des *Juifs* hellénistes. Enfin, ce qui prouve que les *Juifs* jouissaient alors d'une grande liberté, c'est qu'ils composèrent cette fameuse version des Septante, et peut-être la première version grecque qui se soit faite des livres de Moïse.

On dispute fort sur la manière dont cette version fut faite, et les *Juifs* ni les Chrétiens ne peuvent s'accorder sur cet événement. Nous n'entreprendrons point ici de les concilier ; nous nous contenterons de dire que l'autorité des Pères qui ont soutenu le récit d'Aristée ne doit plus ébranler personne, après les preuves démonstratives qu'on a produites contre lui.

Voilà l'origine des *Juifs* en Égypte ; il ne faut point douter que ce peuple n'ait commencé dans ce temps-là à connaître la doctrine des Égyptiens, et qu'il n'ait pris d'eux la méthode d'expliquer l'écriture par des allégories. Eusèbe (chap. x) soutient que du temps d'Aristobule, qui vivait en Égypte sous le règne de Ptolémée Philométor, il y eut dans ce pays-là deux factions entre les *Juifs*, dont l'une se tenait attachée scrupuleusement au sens littéral de la loi, et l'autre, perçant au travers de l'écorce, pénétrait dans une philosophie plus sublime.

Philon, qui vivait en Égypte au temps de Jésus-Christ, donna tête baissée dans les allégories et dans le sens mystique; il trouvait tout ce qu'il voulait dans l'Écriture par cette méthode.

C'était encore en Égypte que les Esséniens parurent avec plus de réputation et d'éclat; et ces sectaires enseignaient que les mots étaient autant d'images des choses cachées; ils changeaient les volumes sacrés et les préceptes de la sagesse en allégories. Enfin la conformité étonnante qui se trouve entre la cabale des Égyptiens et celle des *Juifs* ne nous permet pas de douter que les *Juifs* n'aient puisé cette science en Égypte, à moins qu'on ne veuille soutenir que les Égyptiens l'ont apprise des *Juifs*. Ce dernier sentiment a été très-bien réfuté par de savants auteurs. Nous nous contenterons de dire ici que les Égyptiens, jaloux de leur antiquité, de leur savoir et de la beauté de leur esprit, regardaient avec mépris les autres nations, et les *Juifs*, comme des esclaves qui avaient plié longtemps sous leur joug avant que de le secouer. On prend souvent les dieux de ses maîtres; mais on ne les mendie presque jamais chez ses esclaves. On remarque, comme une chose singulière à cette nation, que Sérapis fut porté d'un pays étranger en Égypte; c'est la seule divinité qu'ils aient adoptée des étrangers; et même le fait est contesté, parce que le culte de Sérapis paraît beaucoup plus ancien en Égypte que le temps de Ptolémée Lagus, sous lequel cette translation se fit de Sinope à Alexandrie. Le culte d'Isis avait passé jusqu'à Rome; mais les dieux des Romains ne passaient point en Égypte, quoiqu'ils en fussent les conquérants et les maîtres. D'ailleurs les chrétiens ont demeuré plus longtemps en Égypte que les *Juifs*; ils avaient là des évêques et des maîtres très-savants. Non-seulement la religion y florissait, mais elle fut souvent appuyée par l'autorité souveraine. Cependant les Égyptiens, témoins de nos rites et de nos cérémonies, demeurèrent religieusement attachés à celles qu'ils avaient reçues de leurs ancêtres. Ils ne grossissaient point leur religion de nos observances, et ne les faisaient point entrer dans leur culte. Comment peut-on s'imaginer qu'Abraham, Joseph et Moïse aient eu l'art d'obliger les Égyptiens à abolir d'anciennes superstitions, pour recevoir la religion de leur main, pendant que l'Église chrétienne, qui avait tant de lignes de communication avec les Égyptiens idolâtres et qui était dans un si grand

voisinage, n'a pu rien lui prêter par le ministère d'un prodigieux nombre d'évêques et de savants, et pendant la durée d'un grand nombre de siècles ? Socrate rapporte l'attachement que les Égyptiens de son temps avaient pour leurs temples, leurs cérémonies et leurs mystères; on ne voit dans leur religion aucune trace de christianisme. Comment donc y pourrait-on remarquer des caractères évidents de judaïsme ?

Origine des différentes sectes chez les Juifs. Lorsque le don de prophétie eut cessé chez les *Juifs*, l'inquiétude générale de la nation n'étant plus réprimée par l'autorité de quelques hommes inspirés, ils ne purent se contenter du style simple et clair de l'Écriture; ils y ajoutèrent des allégories qui dans la suite produisirent de nouveaux dogmes, et par conséquent des sectes différentes. Comme c'est du sein de ces sectes que sont sortis les différents ordres d'écrivains et les opinions dont nous devons donner l'idée, il est important d'en pénétrer le fond, et de voir, s'il est possible, quel a été leur sort depuis leur origine. Nous avertissons seulement que nous ne parlerons ici que des sectes principales.

De la secte des Saducéens. Lightfoot (*Hor. Heb. ad Mat.* III, 7, opp. tom. II) a donné aux Saducéens une fausse origine, en soutenant que leur opinion commençait à se répandre du temps d'Esdras. Il assure qu'il y eut alors des impies qui commencèrent à nier la résurrection des morts et l'immortalité des âmes. Il ajoute que Malachie les introduisit, disant : *C'est en vain que nous servons Dieu*; et Esdras, qui voulut donner un préservatif à l'Église contre cette erreur, ordonna qu'on finirait toutes les prières par ces mots : *de siècle en siècle*, afin qu'on sût qu'il y avait un siècle ou une autre vie après celle-ci. C'est ainsi que Lightfoot avait rapporté l'origine de cette secte; mais il tomba depuis dans une autre extrémité ; il résolut de ne faire naître les Saducéens qu'après que la version des Septante eut été faite par l'ordre de Ptolémée Philadelphe, et pour cet effet, au lieu de remonter jusqu'à Esdras, il a laissé écouler deux ou trois générations depuis Zadoc; il a abandonné les rabbins et son propre sentiment, parce que les Saducéens rejetant les prophètes et ne recevant que le *Pentateuque*, ils n'ont pu paraître qu'après les septante interprètes qui ne traduisirent en grec que les cinq livres de Moïse, et qui défendirent de rien ajouter à leur

version. Mais sans examiner si les septante interprètes ne traduisirent pas toute la Bible, cette version n'était point à l'usage des *Juifs*, où se forma la secte des Saducéens. On y lisait la Bible en hébreu, et les Saducéens recevaient les prophètes, aussi bien que les autres livres, ce qui renverse pleinement cette conjecture.

On trouve dans les docteurs hébreux une origine plus vraisemblable des Saducéens dans la personne d'Antigonus, surnommé *Sochœus*, parce qu'il était né à *Socho*. Cet homme vivait environ deux cent quarante ans avant Jésus-Christ, et criait à ses disciples: *Ne soyez point comme des esclaves qui obéissent à leur maître dans la vue de la récompense; obéissez sans espérer aucun fruit de vos travaux; que la crainte du Seigneur soit sur vous.* Cette maxime d'un théologien qui vivait sous l'ancienne économie surprend; car la loi promettait non-seulement des récompenses, mais elle parlait souvent d'une félicité temporelle qui devait toujours suivre la vertu. Il était difficile de devenir contemplatif dans une religion si charnelle; cependant Antigonus le devint. On eut de la peine à voler après lui, et à le suivre dans une si grande élévation. Zadoc, l'un de ses disciples, qui ne put ni abandonner tout à fait son maître, ni goûter sa théologie mystique, donna un autre sens à sa maxime, et conclut de là qu'il n'y avait ni peines ni récompenses après la mort. Il devint le père des Saducéens, qui tirèrent de lui le nom de leur secte et leur dogme.

Les Saducéens commencèrent à paraître pendant qu'Onias était le souverain sacrificateur à Jérusalem, que Ptolémée Évergète régnait en Égypte, et Séleucus Callinicus en Syrie. Ceux qui placent cet événement sous Alexandre le Grand, et qui assurent avec saint Épiphane que ce fut dans le temple du Garizim, où Zadoc et Baythos s'étaient retirés, que cette secte prit naissance, ont fait une double faute : car Antigonus n'était point sacrificateur sous Alexandre, et on n'a imaginé la retraite de Zadoc à Samarie que pour rendre ses disciples plus odieux. Non-seulement Josèphe, qui haïssait les Saducéens, ne reproche jamais ce crime au chef de leur parti; mais on les voit dans l'Évangile adorant et servant dans le temple de Jérusalem; on choisissait même parmi eux le grand-prêtre. Ce qui prouve que non-seulement ils étaient tolérés chez les *Juifs*, mais qu'ils y avaient

même assez d'autorité. Hircan, le souverain sacrificateur, se déclara pour eux contre les Pharisiens. Ces derniers soupçonnèrent la mère de ce prince d'avoir commis quelque impureté avec les païens. D'ailleurs ils voulaient l'obliger à opter entre le sceptre et la tiare; mais le prince, voulant être le maître de l'Église et de l'État, n'eut aucune déférence pour leurs reproches. Il s'irrita contre eux, il en fit mourir quelques-uns; les autres se retirèrent dans les déserts. Hircan se jeta en même temps du côté des Saducéens: il ordonna qu'on reçût les coutumes de Zadoc sous peine de la vie. Les *Juifs* assurent qu'il fit publier dans ses États un édit par lequel tous ceux qui ne recevraient pas les rites de Zadoc et de Baythos, ou qui suivraient la coutume des sages, perdraient la tête. Ces sages étaient les Pharisiens, à qui on a donné ce titre dans la suite, parce que leur parti prévalut. Cela arriva surtout après la ruine de Jérusalem et de son temple. Les Pharisiens, qui n'avaient pas sujet d'aimer les Saducéens, s'étant emparés de toute l'autorité, les firent passer pour des hérétiques, et même pour des Épicuriens. Ce qui a donné sans doute occasion à saint Épiphane et à Tertullien de les confondre avec les Dosithéens. La haine que les *Juifs* avaient conçue contre eux passa dans le cœur même des chrétiens : l'empereur Justinien les bannit de tous les lieux de sa domination, et ordonna qu'on envoyât au dernier supplice des gens qui défendaient certains dogmes d'impiété et d'athéisme; car ils niaient la résurrection et le dernier jugement. Ainsi cette secte subsistait encore alors, mais elle continuait d'être malheureuse.

L'édit de Justinien donna une nouvelle atteinte à cette secte, déjà fort affaiblie; car tous les chrétiens s'accoutumant à regarder les Saducéens commes des impies dignes du dernier supplice, ils étaient obligés de fuir et de quitter l'empire romain, qui était d'une vaste étendue. Ils trouvaient de nouveaux ennemis dans les autres lieux où les Pharisiens étaient établis : ainsi cette secte était errante et fugitive, lorsqu'Ananus lui rendit quelque éclat au milieu du VIIIe siècle. Mais cet événement est contesté par les Caraïtes,. qui se plaignent qu'on leur ravit par jalousie un de leurs principaux défenseurs, afin d'avoir ensuite le plaisir de les confondre avec les Saducéens.

Doctrine des Saducéens. Les Saducéens, uniquement atta-

chés à l'Écriture sainte, rejetaient la loi orale, et toutes les traditions, dont on commença sous les Machabées à faire une partie essentielle de la religion. Parmi le grand nombre des témoignages que nous pourrions apporter ici, nous nous contenterons d'un seul tiré de Josèphe, qui prouvera bien clairement que c'était le sentiment des Saducéens : *Les Pharisiens*, dit-il, *qui ont reçu ces constitutions par tradition de leurs ancêtres, les ont enseignées au peuple; mais les Saducéens les rejettent, parce qu'elles ne sont pas comprises entre les lois données par Moïse, qu'ils soutiennent être les seules que l'on est obligé de suivre*, etc. (Josèphe, *Antiquit. jud*, lib. XIII, cap. XVIII.)

Saint Jérôme, et la plupart des Pères, ont cru qu'ils retranchaient du canon les Prophètes et tous les écrits divins, excepté le *Pentateuque* de Moïse. Les critiques modernes (Simon, *Histoire critique du vieux Testament*, liv. Ier, chap. XVI) ont suivi les Pères, et ils ont remarqué que Jésus-Christ, voulant prouver la résurrection aux Saducéens, leur cita uniquement Moïse, parce qu'un texte tiré des Prophètes, dont ils rejetaient l'autorité, n'aurait pas fait une preuve contre eux. J. Drusius a été le premier qui ait osé douter d'un sentiment appuyé sur des autorités si respectables; et Scaliger (*Elench. tri-hæres*, cap. XVI) l'a absolument rejeté, fondé sur des raisons qui paraissent fort solides : 1° il est certain que les Saducéens n'avaient commencé de paraître qu'après que le canon de l'Écriture fut fermé, et que le don de prophétie étant éteint, il n'y avait plus de nouveaux livres à recevoir. Il est difficile de croire qu'ils se soient soulevés contre le canon ordinaire, puisqu'il était reçu à Jérusalem; 2° les Saducéens enseignaient et priaient dans le temple. Cependant on y lisait les Prophètes, comme cela paraît par l'exemple de Jésus-Christ qui expliqua quelques passages d'Isaïe; 3° Josèphe, qui devait connaître parfaitement cette secte, rapporte qu'ils recevaient *ce qui est écrit*. Il oppose *ce qui est écrit* à la doctrine orale des Pharisiens; et il insinue que la controverse ne roulait que sur les traditions : ce qui fait conclure que les Pharisiens recevaient toute l'Écriture et les autres Prophètes, aussi bien que Moïse; 4° cela paraît encore plus évidemment par les disputes que les Pharisiens ou les docteurs ordinaires des *Juifs* ont soutenues

contre ces sectaires. R. Gamaliel leur prouve la résurrection des morts par des passages tirés de Moïse, des Prophètes et des Agiographes; et les Saducéens, au lieu de rejeter l'autorité des livres qu'on citait contre eux, tâchèrent d'éluder ces passages par de vaines subtilités; 5° enfin les Saducéens reprochaient aux Pharisiens qu'ils croyaient que les livres saints souillaient. Quels étaient ces livres saints qui souillaient, au jugement des Pharisiens? c'était l'*Ecclésiaste*, le *Cantique des Cantiques* et les *Proverbes*. Les Saducéens regardaient donc tous les livres comme des écrits divins, et avaient même plus de respect pour eux que les Pharisiens.

2° La seconde et la principale erreur des Saducéens roulait sur l'existence des anges, et sur la spiritualité de l'âme. En effet les Évangélistes leur reprochent qu'ils soutenaient qu'il n'y avait ni résurrection, ni esprit, ni ange. Le P. Simon donne une raison de ce sentiment; il assure que, de l'aveu des Talmudistes, le nom d'*anges* n'avait été en usage chez les *Juifs* que depuis le retour de la captivité; et les Saducéens conclurent de là que l'invention des anges était nouvelle; que tout ce que l'Écriture disait d'eux avait été ajouté par ceux de la grande synagogue, et qu'on devait regarder ce qu'ils en rapportaient comme autant d'allégories. Mais c'est disculper les Saducéens que l'Évangile condamne sur cet article : car si l'existence des anges n'était fondée que sur une tradition assez nouvelle, ce n'était pas un grand crime que de les combattre, ou de tourner en allégories ce que les Talmudistes en disaient. D'ailleurs, tout le monde sait que le dogme des anges était très-ancien chez les *Juifs*.

Théophilacte leur reproche d'avoir combattu la divinité du Saint-Esprit; il doute même s'ils ont connu Dieu, parce qu'ils étaient épais, grossiers, attachés à la matière; et Arnobe, s'imaginant qu'on ne pouvait nier l'existence des esprits sans faire Dieu corporel, leur a attribué ce sentiment, et le savant Pétau a donné dans le même piége. Si les Saducéens eussent admis de telles erreurs, il est vraisemblable que les Évangélistes en auraient parlé. Les Saducéens, qui niaient l'existence des esprits, parce qu'ils n'avaient d'idée claire et distincte que des objets sensibles et matériels, mettaient Dieu au-dessus de leur conception, et regardaient cet être infini comme une essence

incompréhensible, parce qu'elle était parfaitement dégagée de la matière. Enfin les Saducéens combattaient l'existence des esprits, sans attaquer la personne du Saint-Esprit, qui leur était aussi inconnue qu'aux disciples de Jean-Baptiste. Mais comment les Saducéens pouvaient-ils nier l'existence des anges, eux qui admettaient le *Pentateuque*, où il en est souvent parlé? Sans examiner ici les sentiments peu vraisemblables du P. Hardouin et de Grotius, nous nous contenterons d'imiter la modestie de Scaliger, qui, s'étant fait la même question, avouait ingénument qu'il en ignorait la raison.

3° Une troisième erreur des Saducéens était que l'âme ne survit point au corps, mais qu'elle meurt avec lui. Josèphe la leur attribue expressément.

4° La quatrième erreur des Saducéens roulait sur la résurrection des corps, qu'ils combattaient comme impossible. Ils voulaient que l'homme entier pérît par la mort ; et de là naissait cette conséquence nécessaire et hardie, qu'il n'y avait ni récompense ni peine dans l'autre vie; ils bornaient la justice vengeresse de Dieu à la vie présente.

5° Il semble aussi que les Saducéens niaient la Providence, et c'est pourquoi on les met au rang des Épicuriens. Josèphe dit qu'ils rejetaient le destin; qu'ils ôtaient à Dieu toute inspection sur le mal, et toute influence sur le bien, parce qu'il avait placé le bien et le mal devant l'homme, en lui laissant une entière liberté de faire l'un et de fuir l'autre. Grotius, qui n'a pu concevoir que les Saducéens eussent ce sentiment, a cru qu'on devait corriger Josèphe, et lire que Dieu n'a aucune part dans les actions des hommes, soit qu'ils fassent le mal, ou qu'ils ne le fassent pas. En un mot, il a dit que les Saducéens, entêtés d'une fausse idée de liberté, se donnaient un pouvoir entier de fuir le mal et de faire le bien. Il a raison dans le fond, mais il n'est pas nécessaire de changer le texte de Josèphe pour attribuer ce sentiment aux Saducéens; car le terme dont il s'est servi rejette seulement une Providence qui influe sur les actions des hommes. Les Saducéens ôtaient à Dieu une direction agissante sur la volonté, et ne lui laissaient que le droit de récompenser ou de punir ceux qui faisaient volontairement le bien ou le mal. On voit par là que les Saducéens étaient à peu près Pélagiens.

Enfin les Saducéens prétendaient que la pluralité des femmes est condamnée dans ces paroles du *Lévitique : Vous ne prendrez point une femme avec sa sœur, pour l'affliger en son vivant*, chap. XVIII. Les Talmudistes, défenseurs zélés de la polygamie, se croyaient autorisés à soutenir leur sentiment par les exemples de David et de Salomon, et concluaient que les Saducéens étaient hérétiques sur le mariage.

Mœurs des Saducéens. Quelques Chrétiens se sont imaginé que comme les Saducéens niaient les peines et les récompenses de l'autre vie et l'immortalité des âmes, leur doctrine les conduisait à un affreux libertinage. Mais il ne faut pas tirer des conséquences de cette nature, car elles sont souvent fausses. Il y a deux barrières à la corruption humaine, les châtiments de la vie présente et les peines de l'enfer. Les Saducéens avaient abattu la dernière barrière, mais ils laissaient subsister l'autre. Ils ne croyaient ni peine ni récompense pour l'avenir ; mais ils admettaient une Providence qui punissait le vice, et qui récompensait la vertu pendant cette vie. Le désir d'être heureux sur la terre suffisait pour les retenir dans le devoir. Il y a bien des gens qui se mettraient peu en peine de l'éternité, s'ils pouvaient être heureux dans cette vie. C'est là le but de leurs travaux et de leurs soins. Josèphe assure que les Saducéens étaient fort sévères pour la punition des crimes, et cela devait être ainsi : en effet, les hommes ne pouvant être retenus par la crainte des châtiments éternels que ces sectaires rejetaient, il fallait les épouvanter par la sévérité des peines temporelles. Le même Josèphe les représente comme des gens farouches, dont les mœurs étaient barbares, et avec lesquels les étrangers ne pouvaient avoir de commerce. Ils étaient souvent divisés les uns contre les autres. N'est-ce point trop adoucir ce trait hideux que de l'expliquer de la liberté qu'ils se donnaient de disputer sur les matières de religion ? car Josèphe, qui rapporte ces deux choses, blâme l'une et loue l'autre, ou du moins il ne dit jamais que ce fut la différence des sentiments et la chaleur de la discussion qui causa ces divisions ordinaires dans la secte. Quoi qu'il en soit, Josèphe, qui était Pharisien, peut être soupçonné d'avoir trop écouté les sentiments de haine que sa secte avait pour les Saducéens.

Des Caraïtes. Origine des Caraïtes. Le nom de *Caraïte* signifie

un homme *qui lit*, un *scriptuaire*, c'est-à-dire un homme qui s'attache scrupuleusement au texte de la loi, et qui rejette toutes les traditions orales.

Si on en croit les Caraïtes qu'on trouve aujourd'hui en Pologne et dans la Lithuanie, ils descendaient de dix tribus que Salmanazar avait transportées, et qui ont passé de là dans la Tartarie; mais on rejettera bientôt cette opinion, pour peu qu'on fasse attention au sort de ces dix tribus, et on sait qu'elles n'ont jamais passé dans ce pays-là.

Il est encore mal à propos de faire descendre les Caraïtes d'Esdras; et il suffit de connaître les fondements de cette secte pour en être convaincu. En effet, ces sectaires ne se sont élevés contre les autres docteurs qu'à cause des traditions qu'on égalait à l'Écriture, et de cette loi orale qu'on disait que Moïse avait donnée. Mais on n'a commencé à vanter les traditions chez les *Juifs* que longtemps après Esdras, qui se contenta de leur donner la loi pour règle de leur conduite. On ne se soulève contre une erreur qu'après sa naissance, et on ne combat un dogme que lorsqu'il est enseigné publiquement. Les Caraïtes n'ont donc pu faire de secte particulière que quand ils ont vu le cours et le nombre des traditions se grossir assez pour faire craindre que la religion n'en souffrît.

Les rabbins donnent une autre origine aux Caraïtes: ils les font paraître dès le temps d'Alexandre le Grand; car, quand ce prince entra à Jérusalem, Jaddus, le souverain sacrificateur. était déjà le chef des Rabbinistes ou Traditionnaires, et Ananus et Cascanatus soutenaient avec éclat le parti des Caraïtes. Dieu se déclara en faveur des premiers; car Jaddus fit un miracle en présence d'Alexandre; mais Ananus et Cascanatus montrèrent leur impuissance. L'erreur est sensible; car Ananus, chef des Caraïtes, qu'on fait contemporain d'Alexandre le Grand, n'a vécu que dans le VIII[e] siècle de l'Église chrétienne.

Enfin, on les regarde comme une branche des Saducéens, et on leur impute d'avoir suivi toute la doctrine de Zadoc et de ses disciples. On ajoute qu'ils ont varié dans la suite, parce que s'apercevant que ce système les rendait odieux, ils en rejetèrent une partie, et se contentèrent de combattre les traditions de la loi orale qu'on a ajoutée à l'Écriture. Cependant les Caraïtes n'ont jamais nié l'immortalité des âmes; au contraire le Caraïte

que le P. Simon a cité croyait que l'âme vient du ciel, qu'elle subsiste comme les anges, et que le siècle à venir a été fait pour elle. Non-seulement les Caraïtes ont repoussé cette accusation, mais en récriminant ils soutiennent que leurs ennemis doivent être plutôt soupçonnés de Saducéisme qu'eux, puisqu'ils croient que les âmes seront anéanties après quelques années de souffrances et de tourments dans les enfers. Enfin, ils ne comptent ni Zadoc ni Baythos au rang de leurs ancêtres et des fondateurs de leur secte. Les défenseurs de Caïn, de Judas, de Simon le Magicien, n'ont point rougi de prendre les noms de leurs chefs; les Saducéens ont adopté celui de Zadoc; mais les Caraïtes le rejettent et le maudissent, parce qu'ils en condamnent les opinions pernicieuses.

Eusèbe (*de Præp. évang.* Lib. VIII, cap. X.) nous fournit une conjecture qui nous aidera à découvrir la véritable origine de cette secte; car en faisant un extrait d'Aristobule, qui parut avec éclat à la cour de Ptolémée Philométor, il remarque qu'il y avait en ce temps-là deux partis différents chez les *Juifs*, dont l'un prenait toutes les lois de Moïse à la lettre, et l'autre leur donnait un sens allégorique. Nous trouvons là la véritable origine des Caraïtes, qui commencèrent à paraître sous ce prince; parce que ce fut alors que les interprétations allégoriques et les traditions furent reçues avec plus d'avidité et de respect. La religion judaïque commença de s'altérer par le commerce qu'on eut avec des étrangers. Ce commerce fut beaucoup plus fréquent depuis les conquêtes d'Alexandre qu'il n'était auparavant; et ce fut particulièrement avec les Égyptiens qu'on se lia, surtout pendant que les rois d'Égypte furent maîtres de la Judée, qu'ils y firent des voyages et des expéditions, et qu'ils en transportèrent les habitants. On n'emprunta pas des Égyptiens leurs idoles, mais leur méthode de traiter la théologie et la religion. Les docteurs *Juifs* transportés ou nés dans ce pays-là se jetèrent dans les interprétations allégoriques; et c'est ce qui donna occasion aux deux partis dont parle Eusèbe de se former et de diviser la nation.

Doctrine des Caraïtes. 1° Le fondement de la doctrine des Caraïtes consiste à dire qu'il faut s'attacher scrupuleusement à l'Écriture sainte, et n'avoir d'autre règle que la loi et les conséquences qu'on en peut tirer. Ils rejettent donc toute tradition

orale, et ils confirment leur sentiment par les citations des autres docteurs qui les ont précédés, lesquels ont enseigné que tout est écrit dans la loi; qu'il n'y a point de loi orale donnée à Moïse sur le mont Sinaï. Ils demandent la raison qui aurait obligé Dieu à écrire une partie de ses lois, et à cacher l'autre, ou à la confier à la mémoire des hommes. Il faut pourtant remarquer qu'ils recevaient les interprétations que les docteurs avaient données de la loi; et par là ils admettaient une espèce de tration, mais qui était bien différente de celle des Rabbins. Ceux-ci ajoutaient à l'Écriture les constitutions et les nouveaux dogmes de leurs prédécesseurs; les Caraïtes au contraire n'ajoutaient rien à la loi, mais ils se croyaient permis d'en interpréter les endroits obscurs, et de recevoir les éclaircissements que les anciens docteurs en avaient donnés.

2° C'est se jouer du terme de tradition que de croire avec M. Simon qu'ils s'en servent, parce qu'ils ont adopté les points des Massorèthes. Il est bien vrai que les Caraïtes reçoivent ces points; mais il ne s'ensuit pas de là qu'ils admettent la tradition, car cela n'a aucune influence sur les dogmes de la religion. Les Caraïtes font donc deux choses: 1. ils rejettent les dogmes importants qu'on a ajoutés à la loi, qui est suffisante pour le salut; 2. ils ne veulent pas qu'on égale les traditions indifférentes à la loi.

3° Parmi les interprétations de l'Écriture, ils ne reçoivent que celles qui sont littérales, et par conséquent ils rejettent les interprétations cabalistiques, mystiques et allégoriques, comme n'ayant aucun fondement dans la loi.

4° Les Caraïtes ont une idée fort simple et fort pure de la divinité; car ils lui donnent des attributs essentiels et inséparables; et ces attributs ne sont autre chose que Dieu même. Ils le considèrent ensuite comme une cause opérante qui produit des effets différents; ils expliquent la création suivant le texte de Moïse: selon eux Adam ne serait point mort, s'il n'avait mangé de l'arbre de science. La providence de Dieu s'étend aussi loin que sa connaissance, qui est infinie, et qui découvre généralement toutes choses. Bien que Dieu influe dans les actions des hommes, et qu'il leur prête son secours, cependant il dépend d'eux de se déterminer au bien et au mal, de craindre Dieu ou de violer ses commandements. Il y a, selon les docteurs

qui suivent en cela les Rabbinistes, une grâce commune, qui se répand sur tous les hommes, et que chacun reçoit selon sa disposition; et cette disposition vient de la nature du tempérament, ou des étoiles. Ils distinguent quatre dispositions différentes dans l'âme: l'une de mort et de vie; l'autre de santé et de maladie. Elle est morte lorsqu'elle croupit dans le péché; elle est vivante lorsqu'elle s'attache au bien; elle est malade quand elle ne comprend pas les vérités célestes; mais elle est saine lorsqu'elle connaît l'enchaînure des événements et la nature des objets qui tombent sous sa connaissance. Enfin, ils croient que les âmes, en sortant du monde, seront récompensées ou punies; les bonnes âmes iront dans le siècle à venir, et dans l'Éden. C'est ainsi qu'ils appellent le paradis, où l'âme est nourrie par la vue et la connaissance des objets spirituels. Un de leurs docteurs avoue que quelques-uns s'imaginaient que l'âme des méchants passait par la voie de la métempsycose dans le corps des bêtes; mais il réfute cette opinion, étant persuadé que ceux qui sont chassés du domicile de Dieu vont dans un lieu qu'on appelle la *gehenne*, où ils souffrent à cause de leurs péchés, et vivent dans la douleur et la honte, où il y a un ver qui ne meurt point, et un feu qui brûlera toujours.

5° Il faut observer rigoureusement les jeûnes.

6° Il n'est point permis d'épouser la sœur de sa femme, même après la mort de celle-ci.

7° Il faut observer exactement dans les mariages les degrés de parenté et d'affinité.

8° C'est une idôlatrie que d'adorer les anges, le ciel et les astres; et il n'en faut point tolérer les représentations.

Enfin, leur morale est fort pure: ils font surtout profession d'une grande tempérance; ils craignent de manger trop ou de se rendre trop délicats sur les mets qu'on leur présente; ils ont un respect excessif pour leurs maîtres; les docteurs, de leur côté, sont charitables, et enseignent gratuitement; ils prétendent se distinguer par là de ceux qui se font des dieux d'argent, et tirent de grandes sommes de leurs leçons.

De la secte des Pharisiens. Origine des Pharisiens. On ne connaît point l'origine des Pharisiens ni le temps auquel ils ont commencé de paraître. Josèphe, qui devait bien connaître une secte dont il était membre et partisan zélé, semble en fixer l'ori-

gine sous Jonathan, l'un des Machabées, environ cent trente ans avant Jésus-Christ.

On a cru jusqu'à présent qu'ils avaient pris le nom de *séparés* ou de *Pharisiens*, parce qu'ils se séparaient du reste des hommes, au-dessus desquels ils s'élevaient par leurs austérités. Cependant il y a une nouvelle conjecture sur ce nom ; les Pharisiens étaient opposés aux Saducéens qui niaient les récompenses de l'autre vie ; car ils soutenaient qu'il y avait un *Paras*, ou une rémunération après la mort. Cette récompense faisant le point de la controverse avec les Saducéens, et s'appelant *Paras*, les Pharisiens purent tirer de là leur nom plutôt que de la séparation qui leur était commune avec les Saducéens.

Doctrine des Pharisiens. 1° Le zèle pour les traditions fait le premier crime des Pharisiens. Ils soutenaient qu'outre la loi donnée sur le Sinaï, et gravée dans les écrits de Moïse, Dieu avait confié verbalement à ce législateur un grand nombre de rits et de dogmes, qu'il avait fait passer à la postérité sans les écrire. Ils nommaient les personnes par la bouche desquelles ces traditions s'étaient conservées : ils leur donnaient la même autorité qu'à la loi ; et ils avaient raison puisqu'ils supposaient que leur origine était également divine. Jésus-Christ censura ces traditions qui affaiblissaient le texte au lieu de l'éclaircir, et qui ne tendaient qu'à flatter les passions au lieu de les corriger. Mais sa censure, bien loin de ramener les Pharisiens, les effaroucha, et ils en furent choqués comme d'un attentat commis par une personne qui n'avait aucune mission.

2° Non-seulement on peut accomplir la loi écrite et la loi orale, mais encore les hommes ont assez de force pour accomplir les œuvres de surérogation, comme les jeûnes, les abstinences et autres dévotions très-mortifiantes, auxquelles ils donnaient un grand prix.

3° Josèphe dit que les Pharisiens admettaient non-seulement un Dieu créateur du ciel et de la terre, mais encore une providence ou un destin. La difficulté consiste à savoir ce qu'il entend par *destin :* il ne faut pas entendre par là les étoiles, puisque les *Juifs* n'avaient aucune dévotion pour elles. Le destin, chez les païens, était l'enchaînement des causes secondes, liées par la vérité éternelle. C'est ainsi qu'en parle Cicéron ; mais chez les Pharisiens, le destin signifiait la providence et les

décrets qu'elle a formés sur les événements humains. Josèphe explique si nettement leur opinion, qu'il est difficile de concevoir comment on a pu l'obscucir. « Ils croient, dit-il, que tout se fait par le destin ; cependant ils n'ôtent pas à la volonté la liberté de se déterminer, parce que, selon eux, Dieu use de ce tempérament ; que, quoique toutes choses arrivent par son décret, ou par son conseil, l'homme conserve pourtant le pouvoir de choisir entre le vice et la vertu (*Antiq. jud.* Lib. XVIII, cap. II). » Il n'y a rien de plus clair que le témoignage de cet historien, qui était engagé dans la secte des Pharisiens, et qui devait en connaître les sentiments. Comment s'imaginer, après cela, que les Pharisiens se crussent soumis aveuglément aux influences des astres, et à l'enchaînement des causes secondes ?

4° En suivant cette signification naturelle, il est aisé de développer le véritable sentiment des Pharisiens, lesquels soutenaient trois choses différentes : 1. Ils croyaient que les événements ordinaires et naturels arrivaient nécessairement, parce que la providence les avait prévus et déterminés ; c'est là ce qu'ils appelaient le *destin* ; 2. ils laissaient à l'homme sa liberté pour le bien et pour le mal. Josèphe l'assure positivement, en disant qu'il dépendait de l'homme de faire le bien et le mal. La providence réglait donc tous les événements humains ; mais elle n'imposait aucune nécessité pour les vices ni pour les vertus. Afin de mieux soutenir l'empire qu'ils se donnaient sur les mouvements du cœur et sur les actions qu'il produisait, ils alléguaient ces paroles du Deutéronome, où Dieu déclare qu'il *a mis la mort et la vie devant son peuple, et les exhorte à choisir la vie*. Cela s'accorde parfaitement avec l'orgueil des Pharisiens, qui se vantaient d'accomplir la loi, et demandaient la récompense due à leurs bonnes œuvres, comme s'ils l'avaient méritée ; 3. enfin, quoiqu'ils laissassent la liberté de choisir entre le bien et le mal, ils admettaient quelque secours de la part de Dieu ; car ils étaient aidés par le destin. Ce dernier principe lève toute la difficulté ; car si le destin avait été chez eux une cause aveugle, un enchaînement des causes secondes, ou l'influence des astres, il serait ridicule de dire que le destin les aidait.

5° Les bonnes et les mauvaises actions sont récompensées

ou punies non-seulement dans cette vie, mais encore dans l'autre; d'où il s'ensuit que les Pharisiens croyaient la résurrection.

6° On accuse les Pharisiens d'enseigner la transmigration des âmes, qu'ils avaient empruntée des Orientaux, chez lesquels ce sentiment était commun : mais cette accusation est contestée, parce que Jésus-Christ ne leur reproche jamais cette erreur, et qu'elle paraît détruire la résurrection des morts : puisque, si une âme a animé plusieurs corps sur la terre, on aura de la peine à choisir celui qu'elle doit préférer aux autres.

Je ne sais si cela suffit pour justifier cette secte : Jésus-Christ n'a pas eu dessein de combattre toutes les erreurs du Pharisaïsme; et si saint Paul n'en avait parlé, nous ne connaîtrions pas aujourd'hui leurs sentiments sur la justification. Il ne faut donc pas conclure du silence de l'Évangile qu'ils n'ont point cru la transmigration des âmes.

Il ne faut point non plus justifier les Pharisiens, parce qu'ils auraient renversé la résurrection par la métempsycose ; car les *Juifs* modernes admettent également la révolution des âmes et la résurrection des corps, et les Pharisiens ont pu faire la même chose.

L'autorité de Josèphe, qui parle nettement sur cette matière, doit prévaloir. Il assure (*Antiq. jud.* Lib. XVIII, cap. II) que les Pharisiens croyaient que les âmes des méchants étaient renfermées dans des prisons, et souffraient là des supplices éternels, pendant que celles des bons trouvaient un retour facile à la vie, et rentraient dans un autre corps. On ne peut expliquer ce retour des âmes à la vie par la résurrection ; car, selon les Pharisiens, l'âme étant immortelle, elle ne mourra point, et ne ressuscitera jamais. On ne peut pas dire aussi qu'elle rentrera dans un autre corps au dernier jour ; car outre que l'âme reprendra, par la résurrection, le même corps qu'elle a animé pendant la vie, et qu'il y aura seulement quelque changement dans ses qualités, les Pharisiens représentaient par là la différente condition des bons et des méchants, immédiatement après la mort ; et c'est attribuer une pensée trop subtile à Josèphe que d'étendre sa vue jusqu'à la résurrection. Un historien qui rapporte les opinions d'une secte parle plus naturellement, et s'explique avec plus de netteté.

Mœurs des Pharisiens. Il est temps de parler des austérités des Pharisiens; car ce fut par là qu'ils séduisirent le peuple, et qu'ils s'attirèrent une autorité qui les rendait redoutables aux rois. Ils faisaient de longues veilles, et se refusaient jusqu'au sommeil nécessaire. Les uns se couchaient sur une planche très-étroite, afin qu'ils ne pussent se garantir d'une chute dangereuse lorsqu'ils s'endormiraient profondément; et les autres, encore plus austères, semaient sur cette planche des cailloux et des épines, qui troublassent leur repos en les déchirant. Ils faisaient à Dieu de longues oraisons, qu'ils répétaient sans remuer les yeux, les bras, ni les mains. Ils achevaient de mortifier leur chair par des jeûnes qu'ils observaient deux fois la semaine ; ils y ajoutaient les flagellations ; et c'était peut-être une des raisons qui les faisaient appeler des *tire-sang*, parce qu'ils se déchiraient impitoyablement la peau, et se fouettaient jusqu'à ce que le sang coulât abondamment. Mais il y en avait d'autres à qui ce titre avait été donné, parce que marchant dans les rues les yeux baissés ou fermés, ils se frappaient la tête contre les murailles. Ils chargeaient leurs habits de phylactères, qui contenaient certaines sentences de la loi. Les épines étaient attachées aux pans de leur robe, afin de faire couler le sang de leurs pieds lorsqu'ils marchaient; ils se séparaient des hommes, parce qu'ils étaient beaucoup plus saints qu'eux, et qu'ils craignaient d'être souillés par leur attouchement. Ils se lavaient plus souvent que les autres, afin de montrer par là qu'ils avaient un soin extrême de se purifier. Cependant, à la faveur de ce zèle apparent, ils se rendaient vénérables au peuple. On leur donnait le titre de *sages* par excellence ; et leurs disciples s'entr'écriaient : *Le sage explique aujourd'hui.* On enfle les titres à proportion qu'on les mérite moins ; on tâche d'imposer aux peuples par de grands noms, lorsque les grandes vertus manquent. La jeunesse avait pour eux une si profonde vénération, qu'elle n'osait ni parler ni répondre, lors même qu'on lui faisait des censures ; en effet, ils tenaient leurs disciples dans une espèce d'esclavage, et ils réglaient avec un pouvoir absolu tout ce qui regardait la religion.

On distingue dans le *Talmud* sept ordres de Pharisiens. L'un mesurait l'obéissance à l'aune du profit et de la gloire ; l'autre ne levait point les pieds en marchant, et on l'appelait à

cause de cela *le Pharisien tronqué ;* le troisième frappait sa tête contre les murailles, afin d'en tirer le sang ; un quatrième cachait sa tête dans un capuchon, et regardait de cet enfoncement comme du fond d'un mortier ; le cinquième demandait fièrement : *Que faut-il que je fasse ? je le ferai. Qu'y a-t-il à faire que je n'aie fait ?* Le sixième obéissait par amour pour la vertu et pour la récompense ; et le dernier n'exécutait les ordres de Dieu que par la crainte de la peine.

Origine des Esséniens. Les Esséniens, qui devraient être si célèbres par leurs austérités et par la sainteté exemplaire dont ils faisaient profession, ne le sont presque point. Serrarius soutenait qu'ils étaient connus chez les *Juifs* depuis la sortie de l'Égypte, parce qu'il a supposé que c'étaient les Cinéens descendus de Jéthro, lesquels suivirent Moïse ; et de ces gens-là sortirent les Réchabites. Mais il est évident qu'il se trompait ; car les Esséniens et les Réchabites étaient deux ordres différents de dévots, et les premiers ne paraissent point dans toute l'histoire de l'Ancien Testament comme les Réchabites. Gale, savant Anglais, leur donne la même antiquité ; mais, de plus, il en fait les pères et les prédécesseurs de Pythagore et de ses disciples. On n'en trouve aucune trace dans l'histoire des Machabées sous lesquels ils doivent être nés ; l'Évangile n'en parle jamais, parce qu'ils ne sortirent point de leur retraite pour aller disputer avec Jésus-Christ. D'ailleurs ils ne voulaient point se confondre avec les Pharisiens, ni avec le reste des *Juifs*, parce qu'ils se croyaient plus saints qu'eux ; enfin ils étaient peu nombreux dans la Judée, et c'était principalement en Égypte qu'ils avaient leur retraite, et où Philon les avait vus.

Drusius fait descendre les Esséniens de ceux qu'Hircan persécuta, qui se retirèrent dans les déserts, et qui s'accoutumèrent par nécessité à un genre de vie très-dur, dans lequel ils persévérèrent volontairement ; mais il faut avouer qu'on ne connaît pas l'origine de ces sectaires. Ils paraissent dans l'histoire de Josèphe, sous Antigonus ; car ce fut alors qu'on vit ce prophète essénien nommé *Judas*, lequel avait prédit qu'Antigonus serait tué un tel jour dans une tour.

Histoire des Esséniens. Voici comme Josèphe (*De Bello jud.* Lib. II, cap. XII) dépeint ces sectaires : « Ils sont *Juifs* de nation, dit-il, ils vivent dans une union très-étroite, et regardent

les voluptés comme des vices que l'on doit fuir, et la continence et la victoire de ses passions comme des vertus que l'on ne saurait trop estimer. Ils rejettent le mariage, non qu'ils croient qu'il faille détruire la race des hommes, mais pour éviter l'intempérance des femmes, qu'ils sont persuadés ne garder pas la foi à leurs maris. Mais ils ne laissent pas néanmoins de recevoir les jeunes enfants qu'on leur donne pour les instruire, et de les élever dans la vertu avec autant de soin et de charité que s'ils en étaient les pères, et ils les habillent et les nourrissent tous d'une même sorte.

« Ils méprisent les richesses ; toutes choses sont communes entre eux avec une égalité si admirable, que lorsque quelqu'un embrasse leur secte, il se dépouille de la propriété de ce qu'il possède, pour éviter par ce moyen la vanité des richesses, épargner aux autres la honte de la pauvreté, et, par un si heureux mélange, vivre tous ensemble comme frères.

« Ils ne peuvent souffrir de s'oindre le corps avec de l'huile ; mais si cela arrive à quelqu'un contre son gré, ils essuient cette huile comme si c'étaient des taches et des souillures, et se croient assez propres et assez parés, pourvu que leurs habits soient toujours bien blancs.

« Ils choisissent pour économes des gens de bien qui reçoivent tout leur revenu, et le distribuent selon le besoin que chacun en a. Ils n'ont point de ville certaine dans laquelle ils demeurent, mais ils sont répandus en diverses villes, où ils reçoivent ceux qui désirent entrer dans leur société ; et quoiqu'ils ne les aient jamais vus auparavant, ils partagent avec eux ce qu'ils ont, comme s'ils les connaissaient depuis longtemps. Lorsqu'ils font quelque voyage, ils ne portent autre chose que des armes pour se défendre des voleurs. Ils ont dans chaque ville quelqu'un d'eux pour recevoir et loger ceux de leur secte qui y viennent, et leur donner des habits, et les autres choses dont ils peuvent avoir besoin. Ils ne changent d'habits que quand les leurs sont déchirés ou usés. Ils ne vendent et n'achètent rien entre eux, mais ils se communiquent les uns aux autres sans aucun échange tout ce qu'ils ont. Ils sont très-religieux envers Dieu, ne parlent que de choses saintes avant que le soleil soit levé, et font alors des prières qu'ils ont reçues par tradition, pour demander à Dieu qu'il lui plaise de le

faire luire sur la terre. Ils vont après travailler chacun à son ouvrage, selon qu'il leur est ordonné. A onze heures ils se rassemblent, et, couverts d'un linge, se lavent le corps dans l'eau froide; ils se retirent ensuite dans leurs cellules, dont l'entrée n'est permise à nul de ceux qui ne sont pas de leur secte, et étant purifiés de la sorte, ils vont au réfectoire comme en un saint temple, où lorsqu'ils sont assis en grand silence, on met devant chacun d'eux du pain et une portion dans un petit plat. Un sacrificateur bénit les viandes, et on n'oserait y toucher jusqu'à ce qu'il ait achevé sa prière : il en fait encore une autre après le repas. Ils quittent alors leurs habits qu'ils regardent comme sacrés, et retournent à leur ouvrage.

« On n'entend jamais de bruit dans leurs maisons; chacun n'y parle qu'à son tour, et leur silence donne du respect aux étrangers. Il ne leur est permis de rien faire que par l'avis de leurs supérieurs, si ce n'est d'assister les pauvres... Car quant à leurs parents, ils n'oseraient leur rien donner si on ne le leur permet. Ils prennent un extrême soin de réprimer leur colère; ils aiment la paix, et gardent si inviolablement ce qu'ils promettent, que l'on peut ajouter plus de foi à leurs simples paroles qu'aux serments des autres. Ils considèrent même les serments comme des parjures, parce qu'ils ne peuvent se persuader qu'un homme ne soit pas un menteur, lorsqu'il a besoin pour être cru de prendre Dieu à témoin... Ils ne reçoivent pas sur-le-champ dans leur société ceux qui veulent embrasser leur manière de vivre, mais ils le font demeurer durant un an au dehors, où ils ont chacun, avec une portion, une pioche et un habit blanc. Ils leur donnent ensuite une nourriture plus conforme à la leur, et leur permettent de se laver comme eux dans l'eau froide, afin de se purifier; mais ils ne les font pas manger au réfectoire, jusqu'à ce qu'ils aient encore durant deux ans éprouvé leurs mœurs, comme ils avaient auparavant éprouvé leur continence. Alors on les reçoit parce qu'on les en juge dignes; mais avant que de s'asseoir à table avec les autres, ils protestent solennellement d'honorer et de servir Dieu de tout leur cœur, d'observer la justice envers les hommes; de ne faire jamais volontairement de mal à personne; d'assister de tout leur pouvoir les gens de bien; de garder la foi à tout le monde, et particulièrement aux souverains.

« Ceux de cette secte sont très-justes et très-exacts dans leurs jugements : leur nombre n'est pas moindre que de cent lorsqu'il les prononcent, et ce qu'ils ont une fois arrêté demeure immuable.

« Ils observent plus religieusement le sabbat que nuls autres de tous les *Juifs*. Aux autres jours, ils font, dans un lieu à l'écart, un trou dans la terre d'un pied de profondeur, où, après s'être déchargés de leurs excréments, en se couvrant de leurs habits, comme s'ils avaient peur de souiller les rayons du soleil, ils remplissent cette fosse de la terre qu'ils en ont tirée.

« Ils vivent si longtemps, que plusieurs vont jusqu'à cent ans ; ce que j'attribue à la simplicité de leur vie.

« Ils méprisent les maux de la terre, triomphent des tourments par leur constance, et préfèrent la mort à la vie lorsque le sujet en est honorable. La guerre que nous avons eue contre les Romains a fait voir en mille manières que leur courage est invincible ; ils ont souffert le fer et le feu plutôt que de vouloir dire la moindre parole contre leur législateur, ni manger des viandes qui leur sont défendues, sans qu'au milieu de tant de tourments ils aient jeté une seule larme, ni dit la moindre parole, pour tâcher d'adoucir la cruauté de leurs bourreaux. Au contraire ils se moquaient d'eux, et rendaient l'esprit avec joie, parce qu'ils espéraient de passer de cette vie à une meilleure, et qu'ils croyaient fermement que, comme nos corps sont mortels et corruptibles, nos âmes sont immortelles et incorruptibles ; qu'elles sont d'une substance aérienne très-subtile, et qu'étant enfermées dans nos corps comme dans une prison, où une certaine inclination les attire et les arrête, elles ne sont pas plutôt affranchies de ces liens charnels qui les retiennent comme dans une longue servitude, qu'elles s'élèvent dans l'air et s'envolent avec joie. En quoi ils conviennent avec les Grecs, qui croient que ces âmes heureuses ont leur séjour au delà de l'Océan, dans une région où il n'y a ni pluie ni neige, ni une chaleur excessive, mais qu'un doux zéphyr rend toujours très-agréable : et qu'au contraire les âmes des méchants n'ont pour demeure que des lieux glacés et agités par de continuelles tempêtes, où elles gémissent éternellement dans des peines infinies. Car, c'est ainsi qu'il me paraît que les Grecs veulent que leurs héros, à qui ils donnent le nom de demi-dieux,

habitent des îles qu'ils appellent *fortunées*, et que les âmes des impies soient à jamais tourmentées dans les enfers, ainsi qu'ils disent que le sont celles de Sisyphe, de Tantale, d'Ixion et de Tytie.

« Ces mêmes Esséniens croient que les âmes sont créées immortelles pour se porter à la vertu et se détourner du vice; que les bons sont rendus meilleurs en cette vie par l'espérance d'être heureux après leur mort, et que les méchants, qui s'imaginent pouvoir cacher en ce monde leurs mauvaises actions, en sont punis en l'autre par des tourments éternels. Tels sont leurs sentiments sur l'excellence de l'âme. Il y en a parmi eux qui se vantent de connaître les choses à venir, tant par l'étude qu'ils font des livres saints et des anciennes prophéties, que par le soin qu'ils prennent de se sanctifier; et il arrive rarement qu'ils se trompent dans leurs prédictions.

« Il y a une autre sorte d'Esséniens qui conviennent avec les premiers dans l'usage des mêmes viandes, des mêmes mœurs et des mêmes lois, et n'en sont différents qu'en ce qui regarde le mariage. Car ceux-ci croient que c'est vouloir abolir la race des hommes que d'y renoncer, puisque si chacun embrassait ce sentiment, on la verrait bientôt éteinte. Ils s'y conduisent néanmoins avec tant de modération, qu'avant que de se marier ils observent durant trois ans si la personne qu'ils veulent épouser paraît assez saine pour bien porter des enfants. et lorsqu'après être mariés elle devient grosse, ils ne couchent plus avec elle durant sa grossesse, pour témoigner que ce n'est pas la volupté, mais le désir de donner des hommes à la république qui les engage dans le mariage. »

Josèphe dit dans un autre endroit qu'*ils abandonnaient tout à Dieu*. Ces paroles font assez entendre le sentiment des Esséniens sur le concours de Dieu. Cet historien dit encore ailleurs que tout dépendait du destin, et qu'il ne nous arrivait rien que ce qu'il ordonnait. On voit par là que les Esséniens s'opposaient aux Saducéens, et qu'ils faisaient dépendre toutes choses des décrets de la Providence; mais en même temps il est évident qu'ils donnaient à la Providence des décrets absolus qui rendaient les événements nécessaires, et ne laissaient à l'homme aucun reste de liberté. Josèphe, les opposant aux Pharisiens qui donnaient une partie des actions au destin et l'autre à la

volonté de l'homme, fait connaître qu'ils étendaient à toutes les actions l'influence du destin et la nécessité qu'il impose. Cependant, au rapport de Philon, les Esséniens ne faisaient point Dieu auteur du péché, ce qui est assez difficile à concevoir; car il est évident que si l'homme n'est pas libre, la religion périt, les actions cessent d'être bonnes et mauvaises, il n'y a plus de peine ni de récompense; et on a raison de soutenir qu'il n'y a plus d'équité dans le jugement de Dieu.

Philon parle des Esséniens à peu près comme Josèphe. Ils conviennent tous les deux sur leurs austérités, leurs mortifications, et sur le soin qu'ils prenaient de cacher aux étrangers leur doctrine. Mais Philon assure qu'ils préféraient la campagne à la ville, parce qu'elle est plus propre à la méditation; et qu'ils évitaient autant qu'il était possible le commerce des hommes corrompus, parce qu'ils croyaient que l'impureté des mœurs se communique aussi aisément qu'une mauvaise influence de l'air.

Ce sentiment nous paraît plus vraisemblable que celui de Josèphe, qui les fait demeurer dans les villes; en effet on ne lit nulle part qu'il y ait eu dans aucune ville de la Palestine des communautés d'Esséniens; au contraire tous les auteurs qui ont parlé de ces sectaires nous les représentent comme fuyant les grandes villes, et s'appliquant à l'agriculture. D'ailleurs s'ils eussent habité les villes, il est probable qu'on les connaîtrait un peu mieux qu'on ne le fait, et l'Évangile ne garderait pas sur eux un si profond silence; mais leur éloignement des villes où Jésus-Christ prêchait les a sans doute soustraits aux censures qu'il aurait faites de leurs erreurs.

Des Thérapeutes. Philon (*de Vita contemplativa*) a distingué deux ordres d'Esséniens; les uns s'attachaient à la pratique, et les autres, qu'on nomme *Thérapeutes*, à la contemplation. Ces derniers étaient aussi de la secte des Esséniens; Philon leur en donne le nom : il ne les distingue de la première branche de cette secte que par quelque degré de perfection.

Philon nous les représente comme des gens qui faisaient de la contemplation de Dieu leur unique occupation, et leur principale félicité. C'était pour cela qu'ils se tenaient enfermés seul à seul dans leur cellule, sans parler, sans oser sortir, ni même regarder par les fenêtres. Ils demandaient à Dieu que leur âme fût toujours remplie d'une lumière céleste, et qu'élevés au-

dessus de tout ce qu'il y a de sensible, ils pussent chercher et connaître la vérité plus parfaitement dans leur solitude. S'élevant au-dessus du soleil de la nature et de toutes les créatures, ils perçaient directement à Dieu, le soleil de justice. Les idées de la divinité, des beautés et des trésors du ciel, dont ils s'étaient nourris pendant le jour les suivaient jusque dans la nuit, jusque dans leurs songes, et pendant le sommeil même. Ils débitaient des préceptes excellents; ils laissaient à leurs parents tous leurs biens, pour lesquels ils avaient un profond mépris, depuis qu'ils s'étaient enrichis de la philosophie céleste: ils sentaient une émotion violente, et une fureur divine qui les entraînait dans l'étude de cette divine philosophie, et ils y trouvaient un souverain plaisir; c'est pourquoi ils ne quittaient jamais leur étude, jusqu'à ce qu'ils fussent parvenus à ce degré de perfection qui les rendait heureux. On voit là, si je ne me trompe, la contemplation des mystiques, leurs transports, leur union avec la divinité qui les rend souverainement heureux et parfaits sur la terre.

Cette secte, que Philon a peinte dans un traité qu'il a fait exprès, afin d'en faire honneur à sa religion, contre les Grecs qui vantaient la morale et la pureté de leurs philosophes, a paru si sainte, que les Chrétiens leur ont envié la gloire de leurs austérités. Les plus modérés, ne pouvant ôter absolument à la synagogue l'honneur de les avoir formés et nourris dans son sein, ont au moins soutenu qu'ils avaient embrassé le christianisme, dès le moment que saint Marc le prêcha en Égypte, et que, changeant de religion sans changer de vie, ils devinrent les pères et les premiers instituteurs de la vie monastique.

Ce dernier sentiment a été soutenu avec chaleur par Eusèbe, par saint Jérôme, et surtout par le P. Montfaucon, homme distingué par son savoir, non-seulement dans un Ordre savant, mais dans la république des lettres. Ce savant religieux a été réfuté par M. Bouhier, premier président du parlement de Dijon, dont on peut consulter l'ouvrage; nous nous bornerons ici à quelques remarques.

1° On ne connaît les Thérapeutes que par Philon. Il faut donc s'en tenir à son témoignage: mais peut-on croire qu'un ennemi de la religion chrétienne, et qui a persévéré jusqu'à la mort dans la profession du judaïsme, quoique l'Évangile fût

connu, ait pris la peine de peindre d'une manière si édifiante les ennemis de sa religion et de ses cérémonies ? Le judaïsme et le christianisme sont deux religions ennemies ; l'une travaille à s'établir sur les ruines de l'autre : il est impossible qu'on fasse un éloge magnifique d'une religion qui travaille à l'anéantissement de celle qu'on croit et qu'on professe.

2° Philon, de qui on tire les preuves en faveur du christianisme des Thérapeutes, était né l'an 724 de Rome. Il dit qu'il était fort jeune lorsqu'il composa ses ouvrages ; et que dans la suite ses études furent interrompues par les grands emplois qu'on lui confia. En suivant ce calcul, il faut nécessairement que Philon ait écrit avant Jésus-Christ, et à plus forte raison avant que le christianisme eût pénétré jusqu'à Alexandrie. Si on donne à Philon trente-cinq ou quarante ans lorsqu'il composait ses livres, il n'était plus jeune. Cependant Jésus-Christ n'avait alors que huit ou dix ans ; il n'avait point encore enseigné ; l'Évangile n'était point encore connu : les Thérapeutes ne pouvaient par conséquent être Chrétiens : d'où il est aisé de conclure que c'est une secte de *Juifs* réformés, dont Philon nous a laissé le portrait.

3° Philon remarque que les Thérapeutes étaient une branche des Esséniens ; comment donc a-t-on pu en faire des Chrétiens, et laisser les autres dans le judaïsme ?

Philon remarque encore que c'étaient les disciples de Moïse, et c'est là un caractère de judaïsme qui ne peut être contesté, surtout par des Chrétiens. L'occupation de ces gens-là consistait à feuilleter les sacrés volumes, à étudier la philosophie qu'ils avaient reçue de leurs ancêtres, à y chercher des allégories, s'imaginant que les secrets de la nature étaient cachés sous les termes les plus clairs, et pour s'aider dans cette recherche, ils avaient les commentaires des Anciens ; car les premiers auteurs de cette secte avaient laissé divers volumes d'allégories, et leurs disciples suivaient cette méthode. Peut-on connaître là des Chrétiens ? qui étaient ces ancêtres qui avaient laissé tant d'écrits, lorsqu'il y avait à peine un seul Évangile publié ? Peut-on dire que les écrivains sacrés nous aient laissé des volumes pleins d'allégories ? quelle religion serait la nôtre, si on ne trouvait que cela dans les livres divins ? Peut-on dire que l'occupation des premiers saints du christianisme fut de cher-

cher les secrets de la nature cachés sous les termes les plus clairs de la parole de Dieu? Cela convenait à des mystiques et à des dévots contemplatifs, qui se mêlaient de médecine : cela convenait à des *Juifs*, dont les docteurs aimaient les allégories jusqu'à la fureur : mais ni les ancêtres, ni la philosophie, ni les volumes pleins d'allégories, ne conviennent point aux auteurs de la religion chrétienne, ni aux Chrétiens.

4° Les Thérapeutes s'enfermaient toute la semaine sans sortir de leurs cellules, et même sans oser regarder par les fenêtres, et ne sortaient de là que le jour du sabbat, portant leurs mains sous le manteau, l'une entre la poitrine et la barbe, et l'autre sur le côté. Reconnaît-on les Chrétiens à cette posture? et le jour de leur assemblée, qui était le samedi, ne marque-t-il pas que c'étaient là des *Juifs*, rigoureux observateurs du jour du repos que Moïse avait indiqué? Accoutumés comme la cigale à vivre de rosée, ils jeûnaient toute la semaine, mais ils mangeaient et se reposaient le jour du sabbat. Dans leurs fêtes, ils avaient une table sur laquelle on mettait du pain, pour imiter la table des pains de proposition que Moïse avait placée dans le temple. On chantait des hymmes nouveaux, et qui étaient l'ouvrage du plus ancien de l'assemblée; mais lorsqu'il n'en composait pas, on prenait ceux de quelque ancien poëte. On ne peut pas dire qu'il y eût alors d'anciens poëtes chez les Chrétiens; et ce terme ne convient guère au prophète David. On dansait aussi dans cette fête; les hommes et les femmes le faisaient en mémoire de la mer Rouge, parce qu'ils s'imaginaient que Moïse avait donné cet exemple aux hommes, et que sa sœur s'était mise à la tête des femmes pour les faire danser et chanter. Cette fête durait jusqu'au lever du soleil; et dès le moment que l'aurore paraissait, chacun se tournait du côté de l'Orient, se souhaitait le bonjour, et se retirait dans sa cellule pour méditer et contempler Dieu : on voit là la même superstition pour le soleil qu'on a déjà remarquée dans les Esséniens du premier ordre.

5° Enfin, on n'adopte les Thérapeutes qu'à cause de leurs austérités, et du rapport qu'ils ont avec la vie monastique.

Mais ne voit-on pas de semblables exemples de tempérance et de chasteté chez les païens, et particulièrement dans la secte de Pythagore, à laquelle Josèphe la comparait de son temps? La communauté des biens avait ébloui Eusèbe, et l'avait obligé

de comparer les Esséniens aux fidèles dont il est parlé dans les *Actes des Apôtres*, qui mettaient tout en commun. Cependant les disciples de Pythagore faisaient la même chose; car c'était une de leurs maximes, qu'il n'était pas permis d'avoir rien en propre. Chacun apportait à la communauté ce qu'il possédait : on en assistait les pauvres, lors même qu'ils étaient absents ou éloignés; et ils poussaient si loin la charité, que l'un d'eux, condamné au supplice par Denis le tyran, trouva un pleige qui prit sa place dans la prison; c'est le souverain degré de l'amour que de mourir les uns pour les autres. L'abstinence des viandes était sévèrement observée par les disciples de Pythagore, aussi bien que par les Thérapeutes. On ne mangeait que des herbes crues ou bouillies. Il y avait une certaine portion de pain réglée, qui ne pouvait ni charger ni remplir l'estomac : on le frottait quelquefois d'un peu de miel. Le vin était défendu, et on n'avait point d'autre breuvage que l'eau pure. Pythagore voulait qu'on négligeât les plaisirs et les voluptés de cette vie, et ne les trouvait pas dignes d'arrêter l'homme sur la terre. Il rejetait les onctions d'huile comme les Thérapeutes : ses disciples portaient des habits blancs; ceux de lin paraissaient trop superbes, ils n'en avaient que de laine; ils n'osaient ni railler, ni rire, et ils ne devaient point jurer par le nom de Dieu, parce que chacun devait faire connaître sa bonne foi, et n'avoir pas besoin de ratifier sa parole par un serment. Ils avaient un profond respect pour les vieillards, devant lesquels ils gardaient longtemps le silence. Ils n'osaient faire de l'eau en présence du soleil, superstition que les Thérapeutes avaient encore empruntée d'eux. Enfin ils étaient fort entêtés de la spéculation et du repos qui l'accompagne; c'est pourquoi ils en faisaient un de leurs préceptes les plus importants.

O juvenes! tacita colite hæc pia sacra quiete,

disait Pythagore à ses disciples, à la tête d'un de ses ouvrages. En comparant les sectes des Thérapeutes et des Pythagoriciens, on les trouve si semblables dans tous les chefs qui ont ébloui les Chrétiens, qu'il semble que l'une soit sortie de l'autre. Cependant si on trouve de semblables austérités chez les païens, on ne doit plus être étonné de les voir chez les *Juifs* éclairés par

la loi de Moïse ; et on ne doit pas leur ravir cette gloire pour la transporter au christianisme.

Histoire de la philosophie juive, depuis la ruine de Jérusalem. La ruine de Jérusalem causa chez les *Juifs* des révolutions qui furent fatales aux sciences. Ceux qui avaient échappé à l'épée des Romains, aux flammes qui réduisirent en cendres Jérusalem et son temple, ou qui, après la désolation de cette grande ville, ne furent pas vendus au marché comme des esclaves et des bêtes de charge, tâchèrent de chercher une retraite et un asile. Ils en trouvèrent un en Orient et à Babylone, où il y avait encore un grand nombre de ceux qu'on y avait transportés dans les anciennes guerres : il était naturel d'aller implorer là la charité de leurs frères, qui s'y étaient fait des établissements considérables. Les autres se réfugièrent en Égypte, où il y avait aussi depuis longtemps beaucoup de *Juifs* puissants et assez riches pour recevoir ces malheureux; mais ils portèrent là leur esprit de sédition et de révolte, ce qui y causa un nouveau massacre. Les rabbins assurent que les familles considérables furent transportées dès ce temps-là en Espagne, qu'ils appelaient *Sépharad*; et que c'est dans ce lieu où sont encore les restes des tribus de Benjamin et de Juda, les descendants de la maison de David : c'est pourquoi les *Juifs* de ce pays-là ont toujours regardé avec mépris ceux des autres nations, comme si le sang royal et la distinction des tribus s'étaient mieux conservés chez eux que partout ailleurs. Mais il y eut un quatrième ordre de *Juifs* qui pourraient à plus juste titre se faire honneur de leur origine. Ce furent ceux qui demeurèrent dans leur patrie, ou dans les masures de Jérusalem, ou dans les lieux voisins, dans lesquels ils se distinguèrent en rassemblant un petit corps de la nation, et par les charges qu'ils y exercèrent. Les rabbins assurent même que Tite fit transporter le sanhédrin à Japhné ou Jamnia, et qu'on érigea deux académies, l'une à Tibérias, et l'autre à Lydde. Enfin ils soutiennent qu'il y eut aussi dès ce temps-là un patriarche qui, après avoir travaillé à rétablir la religion et son Église dispersée, étendit son autorité sur toutes les synagogues de l'Occident.

On prétend que les académies furent érigées l'an 220 ou l'an 230 ; la plus ancienne était celle de Nahardea, ville située sur les bords de l'Euphrate. Un rabbin, nommé *Samuel*, prit la

conduite de cette école : ce Samuel est un homme fameux dans sa nation. Elle le distingue par le titre de *vigilant*, d'*arioch*, de *sapor boi*, et de *lunatique*, parce qu'on prétend qu'il gouvernait le peuple aussi absolument que les rois font leurs sujets, et que le chemin du ciel lui était aussi connu que celui de son académie. Il mourut l'an 270 de Jésus-Christ, et la ville de Nahardea ayant été prise l'an 278, l'académie fut ruinée.

On dit encore qu'on érigea d'abord l'académie à Sora, qui avait emprunté son nom de la Syrie ; car les *Juifs* le donnent à toutes les terres qui s'étendent depuis Damas et l'Euphrate, jusqu'à Babylone ; et Sora était située sur l'Euphrate.

Pumdebita était une ville située dans la Mésopotamie, agréable par la beauté de ses édifices. Elle était fort décriée par les mœurs de ses habitants, qui étaient presque tous autant de voleurs : personne ne voulait avoir commerce avec eux ; et les *Juifs* ont encore ce proverbe : *qu'il faut changer de domicile lorsqu'on a un Pumdébitain pour voisin.* Rabbin Chasda ne laissa pas de la choisir l'an 290 pour y enseigner. Comme il avait été collègue de Huna qui régentait à Sora, il y a lieu de soupçonner que quelque jalousie ou quelque chagrin personnel l'engagea à faire cette érection. Il ne put pourtant donner à sa nouvelle académie le lustre et la réputation qu'avait déjà celle de Sora, laquelle tint toujours le dessus sur celle de Pumdebita.

On érigea deux autres académies l'an 373, l'une à Naresch, proche de Sora, et l'autre à Machusia ; enfin il s'en éleva une cinquième à la fin du dixième siècle, dans un lieu nommé *Peruts Sciabbur*, où l'on dit qu'il y avait neuf mille *Juifs*.

Les chefs des académies ont donné beaucoup de lustre à la nation *juive* par leurs écrits, et ils avaient un grand pouvoir sur le peuple ; car, comme le gouvernement des *Juifs* dépend d'une infinité de cas de conscience, et que Moïse donné des lois politiques qui sont aussi sacrées que les cérémonielles, ces docteurs, qu'on consultait souvent, étaient aussi les maîtres des peuples. Quelques-uns croient même que depuis la ruine du temple, les conseils étant réunis ou confondus avec les académies, le pouvoir appartenait entièrement aux chefs de ces académies.

Parmi tous ces docteurs *juifs*, il n'y en a eu aucun qui se soit rendu plus illustre, soit par l'intégrité de ses mœurs, soit par l'étendue des connaissances, que *Juda le saint*. Après la

ruine de Jérusalem, les chefs des écoles ou des académies qui s'étaient élevées dans la Judée, ayant pris quelque autorité sur le peuple, par les leçons et les conseils qu'ils lui donnaient, furent appelés *princes de la captivité*. Le premier de ces princes fut Gamaliel, qui eut pour successeur Siméon III, son fils, après lequel parut Juda le saint dont nous parlons ici. Celui-ci vint au monde le même jour qu'Attibas mourut; et on s'imagine que cet événement avait été prédit par Salomon, qui a dit qu'*un soleil se lève, et qu'un soleil se couche*. Attibas mourut sous Adrien, qui lui fit porter la peine de son imposture. Ghédalia place la mort violente de ce fourbe l'an 37, après la ruine du temple, qui serait la cent quarante-troisième année de l'ère chrétienne; mais alors il serait évidemment faux que cet événement fût arrivé sous l'empire d'Adrien qui était déjà mort; et si Juda le saint naissait alors, il faut nécessairement fixer sa naissance à l'an 135 de Jésus-Christ. On peut remarquer, en passant, qu'il ne faut pas s'arrêter aux calculs des *Juifs*, peu jaloux d'une exacte chronologie.

Le lieu de sa naissance était *Tsippuri*. Ce terme signifie un *petit oiseau*, et la ville était située sur une des montagnes de la Galilée. Les *Juifs*, jaloux de la gloire de Juda, lui donnent le titre de *saint*, ou même *saint des saints*, à cause de la pureté de sa vie. Cependant je n'ose dire en quoi consistait cette pureté ; elle paraîtrait badine et ridicule. Il devint le chef de la nation, et eut une si grande autorité, que quelques-uns de ses disciples ayant osé le quitter pour aller faire une intercalation à Lydde, ils eurent tous un mauvais regard, c'est-à-dire qu'ils moururent tous d'un châtiment exemplaire ; mais ce miracle est fabuleux, comme tous les miracles [1].

Juda devint plus recommandable par la répétition de la loi qu'il publia. Ce livre est un code du droit civil et canonique des *Juifs*, qu'on appelle *Misnah*. Il crut qu'il était souverainement

1. C'est sur plusieurs additions du genre de celle-ci que M. Génin s'est appuyé pour accuser Naigeon d'avoir falsifié le texte de Diderot. En effet, la phrase: *comme tous les miracles* manque dans l'édition originale de *l'Encyclopédie*. Il y a, dans ce même article Juifs, plusieurs autres passages, entre autre un sur Jésus-Christ, « ce juif fanatique », qui n'auraient pas pu passer à l'époque où paraissait l'ouvrage; mais il est à remarquer que c'est le seul article qu'on puisse accuser Naigeon d'avoir retouché dans ce sens et cela donne à penser qu'il ne l'a pas fait sans de bonnes raisons.

nécessaire d'y travailler, parce que la nation, dispersée en tant de lieux, avait oublié les rites, et se serait éloignée de la religion et de la jurisprudence de ses ancêtres, si on les eût confiées uniquement à leur mémoire. Au lieu qu'on expliquait auparavant la tradition selon la volonté des professeurs, ou par rapport à la capacité des étudiants, ou bien enfin selon les circonstances qui le demandaient, Juda fit une espèce de système et de cours qu'on suivit depuis exactement dans les académies. Il divisa ce rituel en six parties. La première roule sur la distinction des semences dans un champ, les arbres, les fruits, les racines, etc. La seconde règle l'observance des fêtes. Dans la troisième, qui traite des femmes, on décide toutes les causes matrimoniales. La quatrième, qui regarde les pertes, roule sur les procès qui naissent dans le commerce, et les procédures qu'on y doit tenir : on y ajoute un traité d'idolâtrie, parce que c'est un des articles importants sur lesquels roulent les jugements. La cinquième partie regarde les oblations, et on examine dans la dernière tout ce qui est nécessaire à la purification.

Il est difficile de fixer le temps auquel Juda le saint commença et finit cet ouvrage, qui lui a donné une si grande réputation. Il faut seulement remarquer : 1° qu'on ne doit pas le confondre avec le Talmud, dont nous parlerons bientôt, et qui ne fut achevé que longtemps après. 2° On a mal placé cet ouvrage dans les tables chronologiques des synagogues, lorsqu'on compte aujourd'hui 1614 ans depuis sa publication ; car cette année tomberait sur l'année 140 de Jésus-Christ, où Juda le saint ne pouvait avoir que quatre ans. 3° Au contraire, on le retarde trop, lorsqu'on assure qu'il fut publié cent cinquante ans après la ruine de Jérusalem ; car cette année tomberait sur l'an 220 ou 218 de Jésus-Christ, et Juda était mort auparavant. 4° En suivant le calcul qui est le plus ordinaire, Juda doit être né l'an 135 de Jésus-Christ. Il peut avoir travaillé à ce recueil depuis qu'il fut prince de la captivité, et après avoir jugé souvent les différends qui naissaient dans sa nation. Ainsi on peut dire qu'il le fit environ l'an 180, lorsqu'il avait quarante-quatre ans, à la fleur de son âge, et qu'une assez longue expérience lui avait appris à décider les questions de la loi.

Juda s'acquit une si grande autorité par cet ouvrage, qu'il se mit au-dessus des lois ; car au lieu que, pendant que Jéru-

salem subsistait, les chefs du sanhédrin étaient soumis à ce conseil, et sujets à la peine, Juda, si l'on en croit les historiens de sa nation, s'éleva au-dessus des anciennes lois, et Siméon, fils de Lachis, ayant osé soutenir *que le prince devait être fouetté lorsqu'il péchait*, Juda envoya ses officiers pour l'arrêter, et l'aurait puni sévèrement, s'il ne lui était échappé par une prompte fuite. Juda conserva son orgueil jusqu'à la mort; car il voulut qu'on portât son corps avec pompe, et qu'on pleurât dans toutes les grandes villes où l'enterrement passerait, défendant de le faire dans les petites. Toutes les villes coururent à cet enterrement; le jour fut prolongé, et la nuit retardée jusqu'à ce que chacun fût de retour dans sa maison, et eût le temps d'allumer une chandelle pour le sabbat. La fille de la voix se fit entendre, et prononça que tous ceux qui avaient suivi la pompe funèbre seraient sauvés, à l'exception d'un seul qui tomba dans le désespoir, et se précipita. *Credat Judæus Apella, non ego.*

Origine du Talmud et de la Gémare. Quoique le recueil des traditions, composé par Juda le saint, sous le titre de *Misnah*, parût un ouvrage parfait, on ne laissait pas d'y remarquer encore deux défauts considérables : l'un, que ce recueil était confus, parce que l'auteur y avait rapporté le sentiment de différents docteurs, sans les nommer, et sans décider lequel de ces sentiments méritait d'être préféré; l'autre défaut rendait ce corps de droit canon presque inutile, parce qu'il était trop court, et ne résolvait qu'une petite partie des cas douteux, et des questions qui commençaient à s'agiter chez les *Juifs*.

Afin de remédier à ces défauts, Jochanan, aidé de Rab et de Samuel, deux disciples de Juda le saint, firent un commentaire sur l'ouvrage de leur maître, et c'est ce qu'on appelle le *Talmud* (*Talmud* signifie *doctrine*) *de Jérusalem*. Soit qu'il eût été composé en Judée pour les *Juifs* qui étaient restés en ce pays-là, soit qu'il fût écrit dans la langue qu'on y parlait, les *Juifs* ne s'accordent pas sur le temps auquel cette partie de la Gémare, qui signifie *perfection*, fut composée. Les uns croient que ce fut deux cents ans après la ruine de Jérusalem. Enfin, il y a quelques docteurs qui ne comptent que cent cinquante ans, et qui soutiennent que Rab et Samuel, quittant la Judée, allèrent à Babylone l'an 219 de l'ère chrétienne. Cependant ce sont là les chefs du second ordre des théologiens qui sont appe-

lés *Gémaristes*, parce qu'ils ont composé la Gémare. Leur ouvrage ne peut être placé qu'après le règne de Dioclétien, puisqu'il y est parlé de ce prince. Le P. Morin soutient même qu'il y a des termes barbares, comme celui de *borgheni*, pour marquer un bourg, dont nous sommes redevables aux Vandales ou aux Goths ; d'où il conclut que cet ouvrage ne peut avoir paru que dans le cinquième siècle.

Il y avait encore un défaut dans la Gémare ou le Talmud de Jérusalem : car on n'y rapportait que les sentiments d'un petit nombre de docteurs. D'ailleurs il était écrit dans une langue très-barbare, qui était celle qu'on parlait en Judée, et qui s'était corrompue par le mélange des nations étrangères. C'est pourquoi les Amorrhéens, c'est-à-dire les commentateurs, commencèrent une nouvelle explication des traditions. R. Ase se chargea de ce travail. Il tenait son école à Sora, proche de Babylone ; et ce fut là qu'il produisit son commentaire sur la Misnah de Juda. Il ne l'acheva pas ; mais ses enfants et ses disciples y mirent la dernière main. C'est là ce qu'on appelle la *Gémare* ou le *Talmud de Babylone*, qu'on préfère à celui de Jérusalem. C'est un grand et vaste corps qui renferme les traditions, le droit canon des *Juifs*, et toutes les questions qui regardent la loi ; c'est-à-dire beaucoup de sottises. La Misnah est le texte ; la Gémare en est le commentaire, et ces deux parties font le Talmud de Babylone.

La foule des docteurs *Juifs* et Chrétiens convient que le Talmud fut achevé l'an 500 ou 505 de l'ère chrétienne : mais le P. Morin, s'écartant de la route ordinaire, soutient qu'on aurait tort de croire tout ce que les *Juifs* disent sur l'antiquité de leurs livres, dont ils ne connaissent pas eux-mêmes l'origine. Il assure que la Misnah ne put être composée que l'an 500, et le Talmud de Babylone l'an 700 ou environ. Nous ne prenons aucun intérêt à l'antiquité de ces livres remplis de traditions. Il faut même avouer qu'on ne peut fixer qu'avec beaucoup de peine et d'incertitude le temps auquel le Talmud peut avoir été formé, parce que c'est une compilation composée de décisions d'un grand nombre de docteurs qui ont étudié les cas de conscience, et à laquelle on a pu ajouter de temps en temps de nouvelles décisions. On ne peut se confier sur cette matière, ni au témoignage des auteurs *Juifs*, ni au silence des Chrétiens : les premiers ont intérêt à vanter l'antiquité de leurs livres, et

ils ne sont pas exacts en matière de chronologie : les seconds ont examiné rarement ce qui se passait chez les *Juifs*, parce qu'ils ne faisaient qu'une petite figure dans l'Empire. D'ailleurs leur conversion était rare et difficile ; et pour y travailler, il fallait apprendre une langue qui leur paraissait barbare. On ne peut voir sans étonnement que dans ce grand nombre de prêtres et d'évêques qui ont composé le clergé pendant la durée de tant de siècles, il y en ait eu si peu qui aient su l'hébreu, et qui aient pu lire ou l'Ancien Testament, ou les commentaires des *Juifs* dans l'original. On passait le temps à chicaner sur des faits ou des questions subtils, pendant qu'on négligeait une étude utile ou nécessaire. Les témoins manquent de toutes parts ; et comment s'assurer de la tradition, lorsqu'on est privé de ce secours ?

Jugements sur le Talmud. On a porté quatre jugements différents sur le Talmud, c'est-à-dire sur ce corps de droit canon et de tradition. Les *Juifs* l'égalent à la loi de Dieu. Quelques Chrétiens l'estiment avec excès. Les troisièmes le condamnent au feu, et les derniers gardent un juste milieu entre tous ces sentiments. Il faut en donner une idée générale.

Les *Juifs* sont convaincus que les Talmudistes n'ont jamais été inspirés, et ils n'attribuent l'inspiration qu'aux Prophètes. Cependant ils ne laissent pas de préférer le Talmud à l'Écriture sainte ; car ils comparent l'Écriture à l'eau, et la tradition à du vin excellent : la loi est le sel, la Misnah du poivre, et les Talmuds sont des aromates précieux. Ils soutiennent hardiment que celui qui *pèche contre Moïse peut être absous ; mais qu'on mérite la mort lorsqu'on contredit les docteurs ;* et qu'on commet un péché plus grave, en violant les préceptes des sages que ceux de la loi. C'est pourquoi ils infligent une peine sale et puante à ceux qui ne les observent pas : *damnantur in stercore bullienti.* Ils décident les questions et les cas de conscience par le Talmud comme par une loi souveraine.

Comme il pourrait paraître étrange qu'on puisse préférer les traditions à une loi que Dieu a dictée, et qui a été écrite par ses ordres, il ne sera pas inutile de prouver ce que nous venons d'avancer par l'autorité des rabbins.

R. Isaac nous assure qu'il ne faut pas s'imaginer que la loi écrite soit le fondement de la religion ; au contraire, c'est la loi orale. C'est à cause de cette dernière loi que Dieu a traité

alliance avec le peuple d'Israël. En effet, il savait que son peuple serait transporté chez les nations étrangères, et que les païens transcriraient ses livres sacrés. C'est pourquoi il n'a pas voulu que la loi orale fût écrite, de peur qu'elle ne fût connue des idolâtres; et c'est ici un des préceptes généraux des rabbins : *Apprends, mon fils, à avoir plus d'attention aux paroles des scribes qu'aux paroles de la loi.*

Les rabbins nous fournissent une autre preuve de l'attachement qu'ils ont pour les traditions, et de leur vénération pour les sages, en soutenant dans leur corps de droit que ceux qui s'attachent à la lecture de la Bible ont quelque degré de vertu; mais il est médiocre, et il ne peut être mis en ligne de compte. Étudier la seconde loi ou la tradition, c'est une vertu qui mérite sa récompense, parce qu'il n'y a rien de plus parfait que l'étude de la Gémare. C'est pourquoi Éléazar, étant au lit de la mort, répondit à ses écoliers, qui lui demandaient le chemin de la vie et du siècle à venir : *Détournez vos enfants de l'étude de la Bible, et les mettez aux pieds des sages.* Cette maxime est confirmée dans un livre qu'on appelle l'*Autel d'or;* car on y assure qu'il n'y a point d'étude au-dessus de celle du très-saint Talmud, et le R. Jacob donne ce précepte dans le Talmud de Jérusalem : *Apprends, mon fils, que les paroles des scribes sont plus aimables que celles des prophètes.*

Enfin, tout cela est prouvé par une historiette du roi Pirgandicus. Ce prince n'est pas connu, mais cela n'est point nécessaire pour découvrir le sentiment des rabbins. C'était un infidèle, qui pria onze docteurs fameux à souper. Il les reçut magnifiquement, et leur proposa de manger de la chair de pourceau, d'avoir commerce avec des femmes païennes, ou de boire du vin consacré aux idoles. Il fallait opter entre ces trois partis. On délibéra et on résolut de prendre le dernier, parce que les deux premiers articles avaient été défendus par la loi, et que c'étaient uniquement les rabbins qui défendaient de boire du vin consacré aux faux dieux. Le roi se conforma au choix des docteurs. On leur donna du vin *impur*, dont ils burent largement. On fit ensuite tourner la table, qui était sur un pivot. Les docteurs, échauffés par le vin, ne prirent point garde à ce qu'ils mangeaient : c'était de la chair de pourceau. En sortant de table, on les mit au lit, où ils trouvèrent des femmes. La concu-

piscence, échauffée par le vin, joua son jeu. Le remords ne se fit sentir que le lendemain matin, qu'on apprit aux docteurs qu'ils avaient violé la loi par degrés. Ils en furent punis : car ils moururent tous la même année de mort subite; et ce malheur leur arriva, parce qu'ils avaient méprisé les préceptes des sages, et qu'ils avaient cru pouvoir le faire plus impunément que ceux de la loi écrite; et en effet on lit dans la Misnah, que ceux qui pèchent contre les paroles des sages sont plus coupables que ceux qui violent les paroles de la loi.

Les *Juifs* demeurent d'accord que cette loi ne suffit pas; c'est pourquoi on y ajoute souvent de nouveaux commentaires, dans lesquels on entre dans un détail plus précis, et on fait souvent de nouvelles décisions. Il est même impossible qu'on fasse autrement, parce que les définitions talmudiques, qui sont courtes, ne pourvoient pas à tout, et sont très-souvent obscures; mais lorsque le Talmud est clair, on le suit exactement.

Cependant on y trouve une infinité de choses qui pourraient diminuer la profonde vénération qu'on a depuis tant de siècles pour cet ouvrage, si on le lisait avec attention et sans préjugé. Le malheur des *Juifs* est d'aborder ce livre avec une obéissance aveugle pour tout ce qu'il contient. On forme son goût sur cet ouvrage, et on s'accoutume à ne trouver rien de beau que ce qui est conforme au Talmud; mais si on l'examinait comme une compilation de différents auteurs qui ont pu se tromper, qui ont eu quelquefois un très-mauvais goût dans le choix des matières qu'ils ont traitées, et qui ont pu être des ignorants, on y remarquerait cent choses qui avilissent la religion, au lieu d'en relever l'éclat.

On y conte que Dieu, afin de tuer le temps avant la création de l'univers, où il était seul, s'occupait à bâtir divers mondes qu'il détruisait aussitôt, jusqu'à ce que, par différents essais, il eût appris à en faire un aussi parfait que le nôtre. Ils rapportent la finesse d'un rabbin qui trompa Dieu et le diable; car il pria le démon de le porter jusqu'à la porte des cieux, afin qu'après avoir vu de là le bonheur des saints, il mourût plus tranquillement. Le diable fit ce que le rabbin demandait, lequel, voyant la porte ouverte, se jeta dedans avec violence, en jurant son grand Dieu qu'il n'en sortirait jamais; et Dieu, qui ne voulait pas laisser commettre un parjure, fut obligé de le laisser là,

pendant que le démon trompé s'en allait fort honteux. Non-seulement on y fait Adam hermaphrodite, mais on soutient qu'ayant voulu assouvir sa passion avec tous les animaux de la terre, il ne trouva qu'Ève qui pût le contenter. Ils introduisent deux femmes qui vont disputer dans les synagogues sur l'usage qu'un mari peut faire d'elles; et les rabbins décident nettement qu'un mari peut faire sans crime tout ce qu'il veut, parce qu'un homme qui achète un poisson peut manger le devant ou le derrière, selon son bon plaisir. On y trouve des contradictions sensibles, et au lieu de se donner la peine de les lever, ils font intervenir une voix miraculeuse du ciel, qui crie que *l'une et l'autre*, quoique directement opposées, *viennent du ciel*. La manière dont ils veulent qu'on traite les Chrétiens est dure : car ils permettent qu'on vole leur bien ; qu'on les regarde comme des bêtes brutes ; qu'on les pousse dans le précipice si on les voit sur le bord ; qu'on les tue impunément, et qu'on fasse tous les matins de terribles imprécations contre eux. Quoique la haine et le désir de la vengeance aient dicté ces leçons, il ne laisse pas d'être étonnant qu'on sème dans un sommaire de la religion des lois et des préceptes si évidemment opposés à la charité.

Les docteurs qui ont travaillé à ces recueils de traditions, profitant de l'ignorance de leur nation, ont écrit tout ce qui leur venait dans l'esprit, sans se mettre en peine d'accorder leurs conjectures avec l'histoire étrangère qu'ils ignoraient totalement.

L'historiette de César se plaignant à Gamaliel de ce que Dieu est un voleur est badine; mais devait-elle avoir sa place dans ce recueil? César demande à Gamaliel pourquoi Dieu a dérobé une côte à Adam. La fille répond, au lieu de son père, que les voleurs étaient venus la nuit passée chez elle, et qu'ils avaient laissé un vase d'or dans sa maison, au lieu de celui de terre qu'ils avaient emporté, et qu'elle ne s'en plaignait pas. L'application de ce conte était aisée. Dieu avait donné une servante à Adam, au lieu d'une côte ; le changement est bon : César l'approuva, mais il ne laissa pas de censurer Dieu de l'avoir fait en secret et pendant qu'Adam dormait. La fille, toujours habile, se fait apporter un morceau de viande cuite sous la cendre, et ensuite elle le présente à l'empereur, lequel refuse d'en manger : *Cela me fait mal au cœur*, dit César ; *eh bien,*

répliqua la jeune fille, *Ève aurait fait mal au cœur au premier homme, si Dieu la lui avait donnée grossièrement et sans art, après l'avoir formée sous ses yeux*. Que de bagatelles !

Cependant il y a des Chrétiens qui, à l'imitation des *Juifs*, regardent le Talmud comme une mine abondante, d'où l'on peut tirer des trésors infinis. Ils s'imaginent qu'il n'y a que le travail qui dégoûte les hommes de chercher ces trésors, et de s'en enrichir : ils se plaignent (*Sixtus Senensis. Galatin. Morin.*) amèrement du mépris qu'on a pour les rabbins. Ils se tournent de tous les côtés, non-seulement pour les justifier, mais pour faire valoir ce qu'ils ont dit. On admire leurs sentences ; on trouve dans leurs rites mille choses qui ont du rapport avec la religion chrétienne, et qui en développent les mystères. Il semble que Jésus-Christ et ses apôtres n'aient pu avoir de l'esprit qu'en copiant les rabbins qui sont venus après eux. Du moins c'est à l'imitation des *Juifs* que ce divin rédempteur a fait un si grand usage du style métaphorique : c'est d'eux aussi qu'il a emprunté les paraboles de Lazare, des vierges folles, et celles des ouvriers envoyés à la vigne, car on les trouve encore aujourd'hui dans le Talmud.

On peut raisonner ainsi par deux motifs différents. L'amour-propre fait souvent parler les docteurs. On aime à se faire valoir par quelque endroit ; et lorsqu'on s'est jeté dans une étude sans peser l'usage qu'on en peut faire, on en relève l'utilité par intérêt ; on estime beaucoup un peu d'or chargé de beaucoup de crasse, parce qu'on a employé beaucoup de temps à le déterrer. On crie à la négligence ; et on accuse de paresse ceux qui ne veulent pas se donner la même peine, et suivre la route qu'on a prise. D'ailleurs on peut s'entêter des livres qu'on lit : combien de gens ont été fous de la théologie scolastique, qui n'apprenait que des mots barbares, au lieu des vérités solides qu'on doit chercher. On s'imagine que ce qu'on étudie avec tant de travail et de peine ne peut être mauvais ; ainsi, soit par intérêt ou par préjugé, on loue avec excès ce qui n'est pas fort digne de louange.

N'est-il pas ridicule de vouloir que Jésus-Christ ait emprunté ses paraboles et ses leçons des Talmudistes, qui n'ont vécu que trois ou quatre cents ans après lui ? Pourquoi veut-on que les Talmudistes n'aient pas été ses copistes ? La plupart des para-

boles qu'on trouve dans le Talmud sont différentes de celles de l'Évangile, et on y a presque toujours un autre but. Celle des ouvriers qui vont tard à la vigne n'est-elle pas revêtue de circonstances ridicules et appliquée au R. Bon qui avait plus travaillé sur la loi en vingt-huit ans qu'un autre n'aurait fait en cent? On a recueilli quantité d'expressions et de pensées des Grecs, qui ont rapport avec celles de l'Évangile. Dira-t-on pour cela que Jésus-Christ ait copié les écrits des Grecs? On dit que ces paraboles étaient déjà inventées, et avaient cours chez les *Juifs* avant que Jésus-Christ enseignât : mais d'où le sait-on? Il le faut deviner, afin d'avoir le plaisir de faire des Pharisiens autant de docteurs originaux, et de Jésus-Christ un copiste qui empruntait ce que les autres avaient de plus fin et de plus délicat. Jésus-Christ suivait ses idées, et débitait ses propres rêveries; il y a des folies, des erreurs, et des vérités communes à toutes les nations, et plusieurs hommes disent les mêmes choses, sans s'être jamais connus, ni avoir lu les ouvrages les uns des autres. Tout ce qu'on peut dire de raisonnable à cet égard, c'est que les Talmudistes ont fait des comparaisons semblables à celles de Jésus-Christ, mais que l'application que ce *Juif* obscur et fanatique en faisait, et les leçons qu'il en a tirées ont en général un caractère plus grave que celles que ces similitudes et ces paraboles ont fournies aux auteurs du Talmud.

L'étude de la philosophie cabalistique fut en usage chez les *Juifs* peu de temps après la ruine de Jérusalem. Parmi les docteurs qui s'appliquèrent à cette prétendue science, R. Atriba et R. Siméon Ben Jochaï furent ceux qui se distinguèrent le plus. Le premier est auteur du livre Jézirah, ou de la Création; le second, du Zohar, ou du livre de la Splendeur. Nous allons donner l'abrégé de la vie de ces deux hommes si célèbres dans leur nation.

Atriba fleurit peu après que Tite eut ruiné la ville de Jérusalem. Il n'était *Juif* que du côté de sa mère; et l'on prétend que son père descendait de Lisera, général d'armée de Jabin, roi de Tyr. Atriba vécut à la campagne jusqu'à l'âge de quarante ans, et n'y eut pas un emploi fort honorable, puisqu'il y gardait les troupeaux de Calba Schuva, riche bourgeois de Jérusalem. Enfin, il entreprit d'étudier, à l'instigation de la fille

de son maître, laquelle lui promit de l'épouser, s'il faisait de grands progrès dans les sciences. Il s'appliqua si fortement à l'étude pendant les vingt-quatre ans qu'il passa aux académies, qu'après cela il se vit environné d'une foule de disciples, comme un des plus grands maîtres qui eussent été en Israël. Il avait, dit-on, jusqu'à vingt-quatre mille écoliers. Il se déclara pour l'imposteur Barcho-chebas, et soutint que c'était de lui qu'il fallait entendre ces paroles de Balaam : *une étoile sortira de Jacob*, et qu'on avait en sa personne le véritable Messie. Les troupes que l'empereur Adrien envoya contre les *Juifs*, qui, sous la conduite de ce faux Messie, avaient commis des massacres épouvantables, exterminèrent cette faction. Atriba fut pris et puni du dernier supplice avec beaucoup de cruauté. On lui déchira la chair avec des peignes de fer, mais de telle sorte qu'on faisait durer la peine, et qu'on ne le fit mourir qu'à petit feu. Il vécut six vingts ans, et fut enterré, avec sa femme, dans une caverne, sur une montagne qui n'est pas fort loin de Tibériade. Ses vingt-quatre mille disciples furent enterrés au-dessous de lui, sur la même montagne. Il est, je pense, inutile d'avertir que je ne suis ici que simple historien. On l'accuse d'avoir altéré le texte de la Bible, afin de pouvoir répondre à une objection des Chrétiens. En effet, jamais ces derniers ne disputèrent contre les *Juifs* plus fortement que dans ce temps-là, et jamais aussi ils ne les combattirent plus efficacement : car ils ne faisaient que leur montrer d'un côté les évangiles, et de l'autre les ruines de Jérusalem, qui étaient devant leurs yeux, pour les convaincre que Jésus-Christ, qui avait si clairement prédit sa désolation, était le prophète que Moïse avait promis. Il les pressaient vivement par leurs propres traditions, qui portaient que le Christ se manifesterait après le cours d'environ six mille ans, en leur montrant que ce nombre d'années était accompli.

Les *Juifs* donnent de grands éloges à Atriba ; ils l'appelaient *Sethumtaah*, c'est-à-dire l'*authentique*. Il faudrait un volume tout entier, dit l'un d'eux (Zautus), si l'on voulait parler dignement de lui. Son nom, dit un autre (Kionig), a parcouru tout l'univers, et nous avons reçu de sa bouche toute la loi orale.

Nous avons déjà dit que Siméon Jochaïdes est l'auteur du fameux livre du Zohar, auquel on a fait depuis un grand

nombre d'additions. Il est important de savoir ce qu'on dit de cet auteur et de son livre, puisque c'est là où sont renfermés les mystères de la Cabale, et qu'on lui donne la gloire de les avoir transmis à la postérité.

On croit que Siméon vivait quelques années avant la ruine de Jérusalem. Tite le condamna à la mort; mais son fils et lui se dérobèrent à la persécution, en se cachant dans une caverne, où ils eurent le loisir de composer le livre dont nous parlons. Cependant, comme il ignorait encore diverses choses, le prophète Élie descendait de temps en temps du ciel dans la caverne pour l'instruire et Dieu l'aidait miraculeusement, en ordonnant aux mots de se ranger les uns auprès des autres, dans l'ordre qu'ils devaient avoir pour former de grands mystères.

Ces apparitions d'Élie et le secours miraculeux de Dieu embarrassent quelques auteurs chrétiens : ils estiment trop la Cabale pour avouer que celui qui en a révélé les mystères soit un imposteur qui se vante mal à propos d'une inspiration divine. Soutenir que le démon, qui animait, au commencement de l'Église chrétienne, Apollonius de Thyane, afin d'ébranler la foi des miracles apostoliques, répandit aussi chez les *Juifs* le bruit des apparitions fréquentes d'Élie, afin d'empêcher qu'on ne crût celle qui s'était faite pour Jésus-Christ, lorsqu'il fut transfiguré sur le Thabor, c'est se faire illusion ; car Dieu n'exauce point la prière des démons lorsqu'ils travaillent à perdre l'Église, et ne fait point dépendre d'eux l'apparition des prophètes. On pourrait tourner ces apparitions en allégories ; mais on aime mieux dire que Siméon Jochaïdes dictait ces mystères avec le secours du ciel : c'est le témoignage que lui rend un Chrétien (Knorrius), qui a publié son ouvrage.

La première partie de cet ouvrage a pour titre *Zèniutha*, ou *Mystère*, parce qu'en effet on y révèle une infinité de choses. On prétend les tirer de l'Ecriture sainte; et en effet on ne propose presque rien sans citer quelque endroit des écrivains sacrés, que l'auteur explique à sa manière. Il serait difficile d'en donner un extrait suivi ; mais on y découvre particulièrement le microprosopon, c'est-à-dire le petit visage ; le macroprosopon, c'est-à-dire le long visage ; sa femme, les neuf et les treize conformations de sa barbe.

On entre dans un plus grand détail dans le livre suivant,

qu'on appelle le *grand synode*. Siméon avait beaucoup de peine à révéler ces mystères à ses disciples ; mais comme ils lui représentèrent que le secret de l'Éternel est pour ceux qui le craignent, et qu'ils l'assurèrent tous qu'ils craignaient Dieu, il entra plus hardiment dans l'explication des grandes vérités. Il explique la rosée du cerveau du vieillard ou du grand visage. Il examine ensuite son crâne, ses cheveux ; car il porte sur sa tête mille millions de milliers et sept mille cinq cents boucles de cheveux blancs comme la laine. A chaque boucle il y a quatre cent dix cheveux, selon le nombre du mot *Kadosch*. Des cheveux on passe au front, aux yeux, au nez, et toutes ces parties du grand visage renferment des choses admirables ; mais surtout sa barbe est une barbe qui mérite des éloges infinis : « Cette barbe est au-dessus de toute louange ; jamais ni prophète ni saint n'approcha d'elle ; elle est blanche comme la neige ; elle descend jusqu'au nombril ; c'est l'ornement des ornements, et la vérité des vérités : malheur à celui qui la touche ! il y a treize parties dans cette barbe, qui renferment toutes de grands mystères : mais il n'y a que les initiés qui les comprennent. »

Enfin le petit synode est le dernier adieu que Siméon fit à ses disciples. Il fut chagrin de voir sa maison remplie de monde, parce que le miracle d'un feu surnaturel qui en écartait la foule des disciples pendant la tenue du grand synode avait cessé ; mais quelques-uns s'étant retirés, il ordonna à R. Abba d'écrire ses dernières paroles ; il expliqua encore une fois le vieillard : « Sa tête est cachée dans un lieu supérieur, où on ne la voit pas ; mais elle répand son front qui est beau, agréable ; c'est le bon plaisir des plaisirs. » On parle avec la même obscurité de toutes les parties du petit visage, sans oublier celle qui adoucit la femme.

Si on demande à quoi tendent tous ces mystères, il faut avouer qu'il est très-difficile de le découvrir, parce que toutes les expressions allégoriques étant susceptibles de plusieurs sens, et faisant naître des idées très-différentes, on ne peut se fixer qu'après beaucoup de peine et de travail : et qui veut prendre cette peine, s'il n'espère en tirer de grands usages ?

Remarquons plutôt que cette méthode de peindre les opérations de la divinité sous des figures humaines était fort en

usage chez les Égyptiens ; car ils peignaient un homme avec un visage de feu et des cornes, une crosse à la main droite, sept cercles à la gauche, et des ailes attachées à ses épaules. Ils représentaient par là Jupiter ou le soleil, et les effets qu'il produit dans le monde. Le feu du visage signifiait la chaleur qui vivifie toutes choses ; les cornes, les rayons de lumière. Sa barbe était mystérieuse, aussi bien que celle du long visage des Cabalistes ; car elle indiquait les éléments. Sa crosse était le symbole du pouvoir qu'il avait sur tous les corps sublunaires. Ses cuisses étaient la terre chargée d'arbres et de moissons ; les eaux sortaient de son nombril ; ses genoux indiquaient les montagnes et les parties raboteuses de la terre ; les ailes, les vents et la promptitude avec laquelle ils marchent ; enfin les cercles étaient le symbole des planètes.

Siméon finit sa vie en débitant toutes ces visions. Lorsqu'il parlait à ses disciples, une lumière éclatante se répandit dans toute la maison, tellement qu'on n'osait jeter les yeux sur lui. Un feu était au dehors, qui empêchait les voisins d'entrer ; mais le feu et la lumière ayant disparu, on s'aperçut que la lampe d'Israël était éteinte. Les disciples de Zippori vinrent en foule pour honorer ses funérailles, et lui rendre les derniers devoirs ; mais on les renvoya, parce que Éléazar son fils, et R. Abba qui avait été le secrétaire du petit synode, voulaient agir seuls. En l'enterrant, on entendit une voix qui criait : *Venez aux noces de Siméon ; il entrera en paix et reposera dans sa chambre*. Une flamme marchait devant le cercueil, et semblait l'embraser ; et lorsqu'on le mit dans le tombeau, on entendit crier : *C'est ici celui qui a fait trembler la terre, et qui a ébranlé les royaumes*. C'est ainsi que les *Juifs* font de l'auteur du Zohar un homme miraculeux jusqu'après sa mort, parce qu'ils le regardent comme le premier de tous les Cabalistes.

Des grands hommes qui ont fleuri chez les Juifs dans le douzième siècle. Le douzième siècle fut très-fécond en docteurs habiles. On ne se souciera peut-être pas d'en voir le catalogue, parce que ceux qui passent pour des oracles dans les synagogues paraissent souvent de très-petits génies à ceux qui lisent leurs ouvrages sans préjugé. Les Chrétiens demandent trop aux rabbins, et les rabbins donnent trop peu aux Chrétiens. Ceux-ci ne lisent presque jamais les livres composés par un *Juif*, sans

un préjugé avantageux pour lui. Ils s'imaginent qu'ils doivent y trouver une connaissance exacte des anciennes cérémonies, des événements obscurs; en un mot, qu'on doit y lire la solution de toutes les difficultés de l'Écriture. Pourquoi cela? Parce qu'un homme est *Juif*, s'ensuit-il qu'il connaisse mieux l'histoire de sa nation que les Chrétiens, puisqu'il n'a point d'autres secours que la Bible et l'histoire de Josèphe, que le *Juif* ne lit presque jamais? S'imagine-t-on qu'il y a dans cette nation certains livres que nous ne connaissons pas, et que ces messieurs ont lus? C'est vouloir se tromper, car ils ne citent aucun monument qui soit plus ancien que le christianisme. Vouloir que la tradition se soit conservée plus fidèlement chez eux, c'est se repaître d'une chimère; car comment cette tradition aurait-elle pu passer de lieu en lieu et de bouche en bouche pendant un si grand nombre de siècles et de dispersions fréquentes? Il suffit de lire un rabbin pour connaître l'attachement violent qu'il a pour sa nation, et comment il déguise les faits, afin de les accommoder à ses préjugés. D'un autre côté les rabbins nous donnent beaucoup moins qu'ils ne peuvent. Ils ont deux grands avantages sur nous; car possédant la langue sainte dès leur naissance, ils pourraient fournir des lumières pour l'explication des termes obscurs de l'Écriture; et comme ils sont obligés de pratiquer certaines cérémonies de la loi, ils pourraient par là nous donner l'intelligence des anciennes. Ils le font quelquefois; mais souvent, au lieu de chercher le sens littéral des Écritures, ils courent après des sens mystiques qui font perdre de vue le but de l'écrivain, déjà assez obscur par lui-même.

D'ailleurs ils descendent dans un détail excessif des cérémonies sous lesquelles ils ont enseveli l'esprit de la loi.

Si on veut faire un choix de ces docteurs, ceux du douzième siècle doivent être préférés à tous les autres: car non-seulement ils étaient habiles, mais ils ont fourni de grands secours pour l'intelligence de l'Ancien Testament. Nous ne parlerons ici que d'Aben-Ezra et de Maïmonides, comme les plus fameux.

Aben-Ezra est appelé *le Sage* par excellence; il naquit l'an 1099 et il mourut en 1174, âgé de soixante-quinze ans. Il l'insinue lui-même, lorsque, prévoyant sa mort, il disait que comme Abraham sortit de Charan âgé de soixante-quinze ans, il

sortirait aussi dans le même temps de Charan ou du feu de la colère du siècle. Il voyagea, parce qu'il crut que cela était nécessaire pour faire de grands progrès dans les sciences. Il mourut à Rhodes, et fit porter de là ses os dans la terre que les Chrétiens appellent *Sainte*.

Ce fut un des plus grands hommes de sa nation et de son siècle. Comme il était bon astronome, il fit de si heureuses découvertes dans cette science, que les plus habiles mathématiciens ne se sont pas fait un scrupule de les adopter. Il excella dans la médecine; mais ce fut principalement par ses explications de l'Écriture qu'il se fit connaître. Au lieu de suivre la méthode ordinaire de ceux qui l'avaient précédé, il s'attacha à la grammaire et au sens littéral des écrits sacrés, qu'il développe avec tant de pénétration et de jugement, que les Chrétiens même le préfèrent à la plupart de leurs interprètes. Il a montré le chemin aux critiques qui soutiennent aujourd'hui que le peuple d'Israël ne passa point au travers de la mer Rouge; mais qu'il y fit un cercle pendant que l'eau était basse, afin que Pharaon les suivît, et fût submergé; mais ce n'est pas là une de ses meilleures conjectures. Il n'osa rejeter absolument la Cabale, quoiqu'il en connût le faible, parce qu'il eut peur de se faire des affaires avec les auteurs de son temps qui y étaient fort attachés, et même avec le peuple qui regardait le livre du Zohar, rempli de ces sortes d'explications, comme un ouvrage excellent: il déclara seulement que cette méthode d'interpréter l'Écriture n'était pas sûre, et que si on respectait la Cabale des Anciens, on ne devait pas ajouter de nouvelles explications à celles qu'ils avaient produites, ni abandonner l'Écriture au caprice de l'esprit humain.

De Maïmonides: (il s'appelait *Moïse*, et était fils de Maïmon; mais il est plus connu par le nom de son père: on l'appelle *Maïmonides;* quelques-uns le font naître l'an 1133). Il parut dans le même siècle. Scaliger soutenait que c'était là le premier des docteurs qui eût cessé de badiner chez les *Juifs*, comme Diodore chez les Grecs. En effet, il avait trouvé beaucoup de vide dans l'étude de la Gémare, il regrettait le temps qu'il y avait perdu, et, s'appliquant à des études plus solides, il avait beaucoup médité sur l'Écriture. Il savait le grec; il avait lu les philosophes, et particulièrement Aristote, qu'il cite souvent. Il

causa de si violentes émotions dans les synagogues, que celles de France et d'Espagne s'excommunièrent à cause de lui. Il était né à Cordoue l'an 1131. Il se vantait d'être descendu de la maison de David, comme font la plupart des *Juifs* d'Espagne. Maïmon son père, et juge de sa nation en Espagne, comptait entre ses ancêtres une longue suite de personnes qui avaient possédé successivement cette charge. On dit qu'il fut averti en songe de rompre la résolution qu'il avait prise de garder le célibat, et de se marier à une fille de boucher, qui était sa voisine. Maïmon feignit peut-être un songe pour cacher une amourette qui lui faisait honte, et fit intervenir le miracle pour colorer sa faiblesse. La mère mourut en mettant Moïse au monde, et Maïmon se remaria. Je ne sais si la seconde femme, qui eut plusieurs enfants, haïssait le petit Moïse, ou s'il avait dans sa jeunesse un esprit morne et pesant, comme on le dit. Mais son père lui reprochait sa naissance, le battit plusieurs fois, et enfin le chassa de sa maison. On dit que, ne trouvant point d'autre gîte que le couvert d'une synagogue, il y passa la nuit, et à son réveil il se trouva un homme d'esprit tout différent de ce qu'il était auparavant. Il se mit sous la discipline de Joseph le lévite, fils de Mégas, sous lequel il fit en peu de temps de grands progrès. L'envie de revoir le lieu de sa naissance le prit; mais en retournant à Cordoue, au lieu d'entrer dans la maison de son père, il enseigna publiquement dans la synagogue avec un grand étonnement des assistants; son père, qui le reconnut, alla l'embrasser, et le reçut chez lui. Quelques historiens s'inscrivent en faux contre cet événement, parce que Joseph, fils de Mégas, n'était âgé que de dix ans plus que Moïse. Cette raison est puérile; car un maître de trente ans peut instruire un disciple qui n'en a que vingt. Mais il est plus vraisemblable que Maïmon instruisit lui-même son fils, et ensuite l'envoya étudier sous Averroës, qui était alors dans une haute réputation chez les Arabes. Ce disciple eut un attachement et une fidélité exemplaires pour son maître, Averroës étant déchu de sa faveur par une nouvelle révolution arrivée chez les Maures en Espagne. Addi Amoumen, capitaine d'une troupe de bandits, qui se disait descendu en ligne droite d'Houssain, fils d'Aly, avait détrôné les Marabouts en Afrique, et ensuite il était entré l'an 1144 en Espagne, et se rendit en peu de temps maître de

ce royaume; il fit chercher Averroës qui avait eu beaucoup de crédit à la cour des Marabouts, et qui lui était suspect. Ce docteur se réfugia chez les *Juifs*, et confia le secret de sa retraite à Maïmonides, qui aima mieux souffrir tout que de découvrir le lieu où son maître était caché; Abulfarage dit même que Maïmonides changea de religion, et qu'il se fit musulman, jusqu'à ce qu'ayant donné ordre à ses affaires, il passa en Égypte pour vivre en liberté. Ses amis ont nié la chose; mais Averroës, qui voulait que son âme fût avec celle des philosophes, parce que le mahométisme était la religion des pourceaux, le judaïsme celle des enfants, et le christianisme impossible à observer, n'avait pas inspiré un grand attachement à son disciple pour la loi. D'ailleurs un Espagnol qui alla persécuter ce docteur en Égypte, jusqu'à la fin de sa vie, lui reprocha cette faiblesse avec tant de hauteur, que l'affaire fut portée devant le sultan, lequel jugea que tout ce qu'on fait involontairement et par violence en matière de religion doit être compté pour rien, d'où il concluait que Maïmonides n'avait jamais été musulman. Cependant c'était le condamner et décider contre lui, en même temps qu'il semblait l'absoudre; car il déclarait que l'abjuration était véritable, mais exempte de crime, puisque la volonté n'y avait pas eu de part. Enfin on a lieu de soupçonner Maïmonides d'avoir abandonné sa religion par sa morale relâchée sur cet article; car non-seulement il permet aux Noachides de retomber dans l'idolâtrie si la nécessité le demande, parce qu'ils n'ont reçu aucun ordre de sanctifier le nom de Dieu; mais il soutient qu'on ne pèche point en sacrifiant avec les idolâtres, et en renonçant à la religion, pourvu qu'on ne le fasse point en présence de dix personnes; car alors il faut mourir plutôt que de renoncer à la loi; mais Maïmonides croyait que ce péché cesse lorsqu'on le commet en secret. *Fundam. leg.* cap. V. La maxime est singulière, car ce n'est plus la religion qu'il faut aimer et défendre au péril de sa vie: c'est la présence de dix Israélites qu'il faut craindre, et qui seule fait le crime. On a lieu de soupçonner que l'intérêt avait dicté à Maïmonides une maxime si bizarre, et qu'ayant abjuré le judaïsme en secret, il croyait calmer sa conscience, et se défendre à la faveur de cette distinction. Quoi qu'il en soit, Maïmonides demeura en Égypte le reste de ses jours, ce qui l'a fait appeler *Moïse l'Égyptien.* Il y

fut longtemps sans emploi, tellement qu'il fut réduit au métier de joaillier. Cependant il ne laissait pas d'étudier, et il acheva alors son commentaire sur la Misnah, qu'il avait commencé en Espagne dès l'âge de vingt-trois ans. Alphadel, fils de Saladin, étant revenu en Égypte, après en avoir été chassé par son frère, connut le mérite de Maïmonides, et le choisit pour son médecin: il lui donna pension. Maïmonides assure que cet emploi l'occupait absolument, car il était obligé d'aller tous les jours à la cour, et d'y demeurer longtemps, s'il y avait quelque malade. En revenant chez lui il trouvait quantité de personnes qui venaient le consulter. Cependant il ne laissa pas de travailler pour son bienfaiteur; car il traduisit Avicène, et on voit encore à Bologne cet ouvrage qui fut fait par ordre d'Alphadel, l'an 1194.

Les Égyptiens furent jaloux de voir Maïmonides si puissant à la cour; pour l'en arracher, les médecins lui demandèrent un essai de son art. Pour cet effet, ils lui présentèrent un verre de poison, qu'il avala sans en craindre l'effet, parce qu'il avait le contre-poison; mais ayant obligé dix médecins à avaler son poison, ils moururent tous parce qu'ils n'avaient pas d'antidote spécifique. On dit aussi que d'autres médecins mirent un verre de poison auprès du lit du sultan, pour lui persuader que Maïmonides en voulait à sa vie, et qu'on l'obligea de se couper les veines. Mais il avait appris qu'il y avait dans le corps humain une veine que les médecins ne connaissaient pas, et qui n'étant pas encore coupée, l'effusion entière du sang ne pouvait se faire; il se sauva par cette veine inconnue. Cette circonstance ne s'accorde point avec l'histoire de sa vie.

En effet, non-seulement il protégea sa nation à la cour des nouveaux sultans qui s'établissaient sur la ruine des Aliades, mais il fonda une académie à Alexandrie, où un grand nombre de disciples vinrent du fond de l'Égypte, de la Syrie, et de la Judée, pour étudier sous lui. Il en aurait eu beaucoup davantage, si une nouvelle persécution arrivée en Orient n'avait empêché les étrangers de s'y rendre. Elle fut si violente, qu'une partie des *Juifs* furent obligés de se faire mahométans pour se garantir de la misère; et Maïmonides, qui ne pouvait leur inspirer de la fermeté, se trouva réduit, comme un grand nombre d'autres, à faire le faux prophète, et à promettre à ses

religionnaires une délivrance qui n'arriva pas. Il mourut au commencement du treizième siècle, et ordonna qu'on l'enterrât à Tibérias, où ses ancêtres avaient leur sépulcre.

Ce docteur composa un grand nombre d'ouvrages; il commenta la Misnah; il fit une *Main forte* et le *Docteur des questions douteuses*. On prétend qu'il écrivit en médecine aussi bien qu'en théologie, et en grec comme en arabe; mais que ces livres sont très-rares ou perdus. On l'accuse d'avoir méprisé la Cabale jusqu'à sa vieillesse; mais on dit que, trouvant alors à Jérusalem un homme très-habile dans cette science, il s'était appliqué fortement à cette étude. Rabbi Chaiim assure avoir vu une lettre de Maïmonides qui témoignait son chagrin de n'avoir pas percé plutôt dans les mystères de la loi; mais on croit que les Cabalistes ont supposé cette lettre, afin de paraître n'avoir pas été méprisés par un homme qu'on appelle la *lumière* de l'Orient et de l'Occident.

Ses ouvrages furent reçus avec beaucoup d'applaudissements; cependant il faut avouer qu'il avait souvent des idées fort abstraites, et qu'ayant étudié la métaphysique, il en faisait un trop grand usage. Il soutenait que toutes les facultés étaient des anges; il s'imaginait qu'il expliquait par là beaucoup plus nettement les opérations de la divinité et les expressions de l'Écriture. N'est-il pas étrange, disait-il, qu'on admette ce que disent quelques docteurs, qu'un ange entre dans le sein de la femme pour y former un embryon, quoique ces mêmes docteurs assurent qu'un ange est un feu consumant, au lieu de reconnaître plutôt que la faculté génératrice est un ange? C'est pour cette raison que Dieu parle souvent dans l'Écriture, et qu'il dit: *Faisons l'homme à notre image*, parce que quelques rabbins avaient conclu de ce passage, que Dieu avait un corps, quoiqu'infiniment plus parfait que les nôtres; il soutint que l'image signifie la forme essentielle qui constitue une chose dans son être. Tout cela est fort subtil, ne lève point la difficulté, et ne découvre point le véritable sens des paroles de Dieu. Il croyait que les astres sont animés, et que les sphères célestes vivent. Il disait que Dieu ne s'était repenti que d'une chose, d'avoir confondu les bons avec les méchants dans la ruine du premier temple. Il était persuadé que les promesses de la loi, qui subsistera toujours, ne regardent qu'une félicité temporelle, et qu'elles

seront accomplies sous le règne du Messie. Il soutient que le royaume de Juda fut rendu à la postérité de Jéchonias, dans la personne de Salatiel, quoique saint Luc assure positivement que Salatiel n'était pas fils de Jéchonias, mais de Néri : vrai ou faux, tout cela est peu important.

De la philosophie exotérique des Juifs. Les *Juifs* avaient deux espèces de philosophie : l'une exotérique, dont les dogmes étaient enseignés publiquement soit dans les livres, soit dans les écoles ; l'autre ésotérique, dont les principes n'étaient révélés qu'à un petit nombre de personnes choisies, et étaient soigneusement cachés à la multitude. Cette dernière science s'appelle *Cabale*.

Avant de parler des principaux dogmes de la philosophie exotérique, il ne sera pas inutile d'avertir le lecteur qu'on ne doit pas s'attendre à trouver chez les *Juifs* de la justesse dans les idées, de l'exactitude dans le raisonnement, de la précision dans le style ; en un mot, tout ce qui doit caractériser une saine philosophie. On n'y trouve au contraire qu'un mélange confus des principes de la raison et de la révélation, une obscurité affectée, et souvent impénétrable, des principes qui conduisent au fanatisme, un respect aveugle pour l'autorité des docteurs et pour l'antiquité ; en un mot, tous les défauts qui annoncent une nation ignorante et superstitieuse. Voici les principaux dogmes de cette espèce de philosophie.

Idée que les Juifs ont de la Divinité. I. L'unité d'un Dieu fait un des dogmes fondamentaux de la synagogue moderne, aussi bien que des anciens *Juifs* ; ils s'éloignent également du païen, qui croit la pluralité des dieux, et des Chrétiens qui admettent trois personnes divines dans une seule essence.

Les rabbins avouent que Dieu serait fini s'il avait un corps ; ainsi, quoiqu'ils parlent souvent de Dieu comme d'un homme, ils ne laissent pas de le regarder comme un être purement spirituel. Ils donnent à cette essence infinie toutes les perfections qu'on peut imaginer, et en écartent tous les défauts qui sont attachés à la nature humaine, ou à la créature ; surtout ils lui donnent une puissance absolue et sans bornes, par laquelle il gouverne l'univers.

II. Le *Juif* qui convertit le roi de Cozar expliquait à ce prince les attributs de la Divinité d'une manière orthodoxe. Il

dit que, quoiqu'on appelle Dieu *miséricordieux*, cependant il ne sent jamais le frémissement de la nature, ni l'émotion du cœur, puisque c'est une faiblesse dans l'homme ; mais on entend par là que l'Être souverain fait du bien à quelqu'un. On le compare à un juge qui condamne et qui absout ceux qu'on lui présente, sans que son esprit ni son cœur soient altérés par les différentes sentences qu'il prononce, quoique de là dépendent la vie ou la mort des coupables. Il assure qu'on doit appeler Dieu *lumière* (*Gozri*, Part. II) ; mais il ne faut pas s'imaginer que ce soit une lumière réelle, ou semblable à celle qui nous éclaire ; car on ferait Dieu corporel, s'il était véritablement lumière ; mais on lui donne ce nom, parce qu'on craint qu'on ne le conçoive comme *ténébreux*. Comme cette idée serait trop basse, il faut l'écarter, et concevoir Dieu comme une lumière éclatante et inaccessible. Quoiqu'il n'y ait que les créatures qui soient susceptibles de vie et de mort, on ne laisse pas de dire que Dieu *vit*, et qu'il est la *vie* ; mais on entend par là qu'il existe éternellement, et on ne veut pas le réduire à la condition des êtres mortels. Toutes ces explications sont pures et conformes aux idées que l'Écriture nous donne de Dieu.

III. Il est vrai qu'on trouve souvent dans les écrits des docteurs certaines expressions fortes, et quelques actions attribuées à la Divinité, qui scandalisent ceux qui n'en pénètrent pas le sens ; et de là vient que ces gens-là chargent les rabbins de blasphèmes et d'impiétés dont ils ne sont pas coupables. En effet, on peut ramener ces expressions à un bon sens, quoiqu'elles paraissent profanes aux uns et risibles aux autres. Ils veulent dire que Dieu n'a châtié son peuple qu'avec douleur, lorsqu'ils l'introduisent pleurant pendant les trois veilles de la nuit, et criant : *Malheur à moi qui ai détruit ma maison, et dispersé mon peuple parmi les nations de la terre.* Quelque forte que soit l'expression, on ne laisse pas d'en trouver de semblables dans les Prophètes. Il faut pourtant avouer qu'ils outrent les choses, en ajoutant qu'ils ont entendu souvent cette voix lamentable de la Divinité, lorsqu'ils passaient sur les ruines du temple, car la fausseté du fait est évidente. Ils badinent dans une chose sérieuse, quand ils ajoutent que deux des larmes de la Divinité, qui pleure la ruine de sa maison, tombent dans la mer, et y causent de violents mouvements ; ou lorsque, entêtés

de leurs téphilims, ils en mettent autour de la tête de Dieu pendant qu'ils prient que sa justice cède enfin à sa miséricorde. S'ils veulent vanter par là la nécessité des téphilims, il ne faut pas le faire aux dépens de la Divinité qu'on habille ridiculement aux yeux des peuples.

IV. Ils ont seulement dessein d'étaler les effets de la puissance infinie de Dieu, en disant que c'est un lion, dont le rugissement fait un bruit horrible ; et en contant que César ayant eu dessein de voir Dieu, R. Josué le pria de faire sentir les effets de sa présence. A cette prière, la Divinité se retira à quatre cents lieues de Rome ; il rugit, et le bruit de ce rugissement fut si terrible, que la muraille de la ville tomba, et toutes les femmes enceintes avortèrent. Dieu s'approchant plus près de cent lieues, et rugissant de la même manière, César, effrayé du bruit, tomba de dessus son trône, et tous les Romains qui vivaient alors perdirent leurs dents molaires. Que de plates rêveries !

V. Ils veulent marquer sa présence dans le paradis terrestre, lorsqu'ils le font promener dans ce lieu délicieux comme un homme. Ils insinuent que les âmes apportent leur ignorance de la terre, et ont peine à s'instruire des merveilles du paradis, lorsqu'ils représentent ce même Dieu comme un maître d'école qui enseigne les nouveau-venus dans le ciel. Ils veulent relever l'excellence de la synagogue, en disant qu'*elle est la mère, la femme, et la fille de Dieu.* Enfin, ils disent (Moïs. Maïmon. *More Nevochim*, cap. XXVII) deux choses importantes à leur justification : l'une qu'ils sont obligés de parler de Dieu comme ayant un corps, afin de faire comprendre au vulgaire que c'est un être réel ; car le peuple ne conçoit d'existence réelle que dans les objets matériels et sensibles : l'autre, qu'ils ne donnent à Dieu que des actions nobles, et qui marquent quelque perfection, comme de se mouvoir et d'agir : c'est pourquoi on ne dit jamais que Dieu mange et qu'il boit.

VI. Cependant il faut avouer que ces théologiens ne parlent pas avec assez d'exactitude ni de sincérité. Pourquoi obliger les hommes à se donner la torture pour pénétrer leurs pensées? Explique-t-on mieux la nature incompréhensible d'un Dieu en ajoutant de nouvelles ombres à celles que cette idée abstraite et peu distincte répand déjà sur nos esprits? Il faut tâcher d'éclair-

cir ce qui est obscur, au lieu de former un nouveau voile qui le cache plus profondément. C'est le penchant de tous les peuples et presque de tous les hommes, que de se former l'idée d'un Dieu corporel. Si les rabbins n'ont pas pensé comme le peuple, ils ont pris plaisir à parler comme lui; et par là ils affaiblissent le respect qu'on doit à la Divinité. Il faut toujours avoir des idées grandes et nobles de Dieu : il faut inspirer les mêmes idées au peuple, qui n'a que trop d'inclination à les avilir. Pourquoi donc répéter si souvent des choses qui tendent à faire regarder un Dieu comme un être matériel? On ne peut même justifier parfaitement ces docteurs. Que veulent-ils dire, lorsqu'ils assurent que Dieu ne put révéler à Jacob la vente de son fils Joseph, parce que ses frères avaient obligé Dieu de jurer avec eux qu'on garderait le secret sous peine d'excommunication? Qu'entend-on, lorsqu'on assure que Dieu, affligé d'avoir créé l'homme, s'en consola, parce qu'il n'était pas d'une matière céleste, puisque alors il aurait entraîné dans sa révolte tous les habitants du paradis? Que veut-on dire, quand on rapporte que Dieu joue avec le Léviathan, et qu'il a tué la femelle de ce monstre, parce qu'il n'était pas de la bienséance que Dieu jouât avec une femelle? Les mystères qu'on tirera de là à force de machines seront grossiers; ils aviliront toujours la Divinité; et si ceux qui les étudient se trouvent embarrassés à chercher le sens mystique sans pouvoir le développer, que pensera le peuple à qui on débite ces imaginations?

Sentiment des Juifs sur la Providence et sur la liberté. I. Les Juifs soutiennent que la Providence gouverne toutes les créatures, depuis la licorne jusqu'aux œufs de poux. Les Chrétiens ont accusé Maïmonides d'avoir renversé ce dogme capital de la religion; mais ce docteur attribue ce sentiment à Épicure et à quelques hérétiques en Israël, et traite d'athées ceux qui nient que tout dépend de Dieu. Il croit que cette Providence spéciale, qui veille sur chaque action de l'homme, n'agit pas pour remuer une feuille, ni pour produire un vermisseau; car tout ce qui regarde les animaux et les créatures se fait par accident, comme l'a dit Aristote.

II. Cependant on explique différemment la chose : comme les docteurs se sont fort attachés à la lecture d'Aristote et des autres philosophes, ils ont examiné avec soin si Dieu savait tous

les événements, et cette question les a fort embarrassés. Quelques-uns ont dit que Dieu ne pouvait connaître que lui-même, parce que la science se multipliant à proportion des objets qu'on connaît, il faudrait admettre en Dieu plusieurs degrés, ou même plusieurs sciences. D'ailleurs, Dieu ne peut savoir ce qui est immuable; cependant la plupart des événements dépendent de la volonté de l'homme, qui est libre. Maïmonides (*More Nevochim*, cap. xx) avoue que comme nous ne pouvons connaître l'essence de Dieu, il est aussi impossible d'approfondir la nature de sa connaissance. « Il faut donc se contenter de dire que Dieu sait tout et n'ignore rien; que sa connaissance ne s'acquiert point par degrés, et qu'elle n'est chargée d'aucune imperfection. Enfin, si nous y trouvons quelquefois des contradictions et des difficultés, elles naissent de notre ignorance, et de la disproportion qui est entre Dieu et nous. » Ce raisonnement est simple et judicieux : d'ailleurs, il croyait qu'on devait tolérer les opinions différentes que les sages et les philosophes avaient formées sur la science de Dieu et sur sa providence, puisqu'ils ne péchaient pas par ignorance, mais parce que la chose est incompréhensible.

III. Le sentiment commun des rabbins est que la volonté de l'homme est parfaitement libre. Cette liberté est tellement un des apanages de l'homme, qu'il cesserait, disent-ils, d'être homme s'il perdait ce pouvoir. Il cesserait en même temps d'être raisonnable, s'il aimait le bien et fuyait le mal sans connaissance, ou par un instinct de la nature, à peu près comme la pierre qui tombe d'en haut, et la brebis qui fuit le loup. Que deviendraient les peines et les récompenses, les menaces et les promesses, en un mot, tous les préceptes de la loi, s'il ne dépendait pas de l'homme de les accomplir ou de les violer? Enfin, les *Juifs* sont si jaloux de cette liberté d'indifférence, qu'ils s'imaginent qu'il est impossible de penser sur cette matière autrement qu'eux. Ils sont persuadés qu'on dissimule son sentiment toutes les fois qu'on ôte au franc arbitre quelque partie de sa liberté, et qu'on est obligé d'y revenir tôt ou tard, parce que s'il y avait une prédestination en vertu de laquelle tous les événements deviendraient nécessaires, l'homme cesserait de prévenir les maux, et de chercher ce qui peut contri-

buer à la défense ou à la conservation de sa vie ; et si on dit avec quelques Chrétiens que Dieu qui a déterminé la fin a déterminé en même temps les moyens par lesquels on l'obtient, on rétablit par là le franc arbitre après l'avoir ruiné, puisque le choix de ces moyens dépend de la volonté de celui qui les néglige ou qui les emploie.

IV. Mais au moins ne reconnaissaient-ils point la grâce? Philon, qui vivait au temps de Jésus-Christ, disait que comme les ténèbres s'écartent lorsque le soleil remonte sur l'horizon, de même lorsque le soleil divin éclaire une âme, son ignorance se dissipe, et la connaissance y entre. Mais ce sont là des termes généraux qui décident d'autant moins la question, qu'il ne paraît pas, par l'Évangile, que la grâce régénérante fût connue en ce temps-là des docteurs *Juifs*, puisque Nicodème n'en avait aucune idée, et que les autres ne savaient pas même qu'il y eût un Saint-Esprit dont, selon les Chrétiens, les opérations sont si nécessaires pour la conversion.

V. Les *Juifs* ont dit que la grâce prévient les mérites du juste. Voilà une grâce prévenante reconnue par les rabbins ; mais il ne faut pas s'imaginer que ce soit là un sentiment généralement reçu. Menasse (*de Fragilitate humana ex lapsu Adami*, etc. *Amst.* 1642), a réfuté les docteurs qui s'éloignaient de la tradition, parce que si la grâce prévenait la volonté, elle cesserait d'être libre, et il n'établit que deux sortes de secours de la part de Dieu : l'un, par lequel il ménage les occasions favorables pour exécuter un bon dessein qu'on a formé ; et l'autre, par lequel il aide l'homme, lorsqu'il a commencé de bien vivre.

VI. Il semble qu'en rejetant la grâce prévenante, on reconnaît un secours de la Divinité qui suit la volonté de l'homme, et qui influe dans ses actions. Menasse dit qu'on a besoin du concours de la Providence pour toutes les actions honnêtes : il se sert de la comparaison d'un homme qui, voulant charger un fardeau sur ses épaules, appelle quelqu'un à son secours. La Divinité est ce bras étranger qui vient aider le juste, lorsqu'il a fait ses premiers efforts pour accomplir la loi. On cite des docteurs encore plus anciens que Menasse, lesquels ont prouvé qu'il était impossible que la chose se fît autrement, sans détruire tout le mérite des œuvres. « Ils demandent si

Dieu, qui préviendrait l'homme, donnerait une grâce commune à tous, ou particulière à quelques-uns. Si cette grâce efficace était commune, comment tous les hommes ne sont-ils pas justes et sauvés? Et si elle est particulière, comment Dieu peut-il sans injustice sauver les uns, et laisser périr les autres? Il est beaucoup plus vrai que Dieu imite les hommes qui prêtent leurs secours à ceux qu'ils voient avoir formé de bons desseins, et faire quelques efforts pour se rendre vertueux. Si l'homme était assez méchant pour ne pouvoir faire le bien sans la grâce, Dieu serait l'auteur du péché, etc. »

VII. On ne s'explique pas nettement sur la nature de ce secours qui soulage la volonté dans ses besoins; mais je suis persuadé qu'on se borne aux influences de la Providence, et qu'on ne distingue point entre cette Providence qui dirige les événements humains, et la grâce salutaire qui convertit les pécheurs. R. Eliezer confirme cette pensée, car il introduit Dieu qui ouvre à l'homme le chemin de la vie et de la mort, et qui lui en donne le choix. Il place sept anges dans le chemin de la mort, dont quatre pleins de miséricorde se tiennent dehors à chaque porte, pour empêcher les pécheurs d'y entrer. *Que fais-tu?* crie le premier ange au pécheur qui veut entrer; *il n'y a point ici de vie : vas-tu te jeter dans le feu? repens-toi.* S'il passe la première porte, le second ange l'arrête, et lui crie : *que Dieu le haïra et s'éloignera de lui.* Le troisième lui apprend qu'il sera effacé du Livre de vie : le quatrième le conjure d'attendre là que Dieu vienne chercher les pénitents; et s'il persévère dans le crime, il n'y a plus de retour. Les anges cruels se saisissent de lui : on ne donne donc point d'autre secours à l'homme que l'avertissement des anges, qui sont les ministres de la Providence.

Sentiment des Juifs sur la création du monde. I. Le plus grand nombre des docteurs *juifs* croient que le monde a été créé par Dieu, comme le dit Moïse; et on met au rang des hérétiques chassés du sein d'Israël, ou excommuniés, ceux qui disent que la matière est coéternelle à l'Être souverain.

Cependant il s'éleva du temps de Maïmonides, au XIIe siècle, une controverse sur l'antiquité du monde. Les uns, entêtés de la philosophie d'Aristote, suivaient son sentiment sur l'éternité du monde; c'est pourquoi Maïmonides fut obligé de les réfuter

fortement; les autres prétendaient que la matière était éternelle. Dieu était bien le principe et la cause de son existence; il en a même tiré les formes différentes, comme le potier les tire de l'argile, et le forgeron du fer qu'il manie; mais Dieu n'a jamais existé sans cette matière, comme la matière n'a jamais existé sans Dieu. Tout ce qu'il a fait dans la création était de régler son mouvement, et de mettre toutes ces parties dans le bel ordre où nous les voyons. Enfin, il y a eu des gens qui, ne pouvant concevoir que Dieu, semblable aux ouvriers ordinaires, eût existé avant son ouvrage, ou qu'il fût demeuré dans le ciel sans agir, soutenaient qu'il avait créé le monde de tout temps, ou plutôt de toute éternité.

II. Ceux qui dans les synagogues veulent soutenir l'éternité du monde tâchent de se mettre à couvert de la censure par l'autorité de Maïmonides, parce qu'ils prétendent que ce grand docteur n'a point mis la création entre les articles fondamentaux de la foi. Mais il est aisé de justifier ce docteur, car on lit ces paroles dans la confession de foi qu'il a dressée : *Si le monde est créé, il y a un créateur; car personne ne peut se créer soi-même : il y a donc un Dieu.* Il ajoute *que Dieu seul est éternel, et que toutes choses ont eu un commencement.* Enfin, il déclare ailleurs que la création est un des fondements de la foi sur lesquels on ne doit se laisser ébranler que par une démonstration qu'on ne trouvera jamais.

III. Il est vrai que ce docteur raisonne quelquefois faiblement sur cette matière. S'il combat l'opinion d'Aristote, qui soutenait aussi l'éternité du monde, la génération et la corruption dans le ciel, il trouvait la méthode de Platon assez commode, parce qu'elle ne renverse pas les miracles, et qu'on peut l'accommoder avec l'Écriture; enfin elle lui paraissait appuyée sur de bonnes raisons, quoiqu'elles ne fussent pas démonstratives. Il ajoutait qu'il serait aussi facile à ceux qui soutenaient l'éternité du monde d'expliquer tous les endroits de l'Écriture où il est parlé de la création, que de donner un bon sens à ceux où cette même Ecriture donne des bras et des mains à Dieu. Il semble aussi qu'il ne se soit déterminé que par intérêt du côté de la création préférablement à l'éternité du monde, parce que si le monde était éternel, et que les hommes se fussent créés indépendamment de Dieu, la glorieuse préférence que la nation *juive*

a eue sur toutes les autres nations deviendrait chimérique. Mais de quelque manière que Maïmonides ait raisonné, un lecteur équitable ne peut l'accuser d'avoir cru l'éternité du monde, puisqu'il l'a rejetée formellement, et qu'il a fait l'apologie de Salomon, que les hérétiques citaient comme un de leurs témoins.

IV. Mais si les docteurs sont ordinairement orthodoxes sur l'article de la création, il faut avouer qu'ils s'écartent presque aussitôt de Moïse. On tolérait dans la synagogue les théologiens qui soutenaient qu'il y avait un monde avant celui que nous habitons, parce que Moïse a commencé l'histoire de la Genèse par un *B*, qui marque deux. Il était indifférent à ce législateur de commencer son livre par une autre lettre ; mais il a renversé sa construction, et commencé son ouvrage par un *B*, afin d'apprendre aux initiés que c'était ici le second monde, et que le premier avait fini dans le système millénaire, selon l'ordre que Dieu a établi dans les révolutions qui se feront.

V. C'est encore un sentiment assez commun chez les *Juifs* que le ciel et les astres sont animés. Cette croyance est même très-ancienne chez eux ; car Philon l'avait empruntée de Platon, dont il faisait sa principale étude. Il disait nettement que les astres étaient des créatures intelligentes qui n'avaient jamais fait de mal, et qui étaient incapables d'en faire. Il ajoutait qu'ils ont un mouvement circulaire, parce que c'est le plus parfait, et celui qui convient le mieux aux âmes et aux substances intelligentes.

Sentiments des Juifs sur les anges et sur les démons, sur l'âme et sur le premier homme. I. Les hommes se plaisent à raisonner beaucoup sur ce qu'ils connaissent le moins. On connaît peu la nature de l'âme ; on connaît encore moins celle des anges ; on ne peut savoir que par la révélation leur création et leur existence. Les écrivains sacrés qu'on suppose inspirés ont été timides et sobres sur cette matière. Que de raisons pour imposer silence à l'homme, et donner des bornes à sa témérité! Cependant il y a peu de sujets sur lesquels on ait autant raisonné que sur les anges ; le peuple curieux consulte ses docteurs : ces derniers ne veulent pas laisser soupçonner qu'ils ignorent ce qui se passe dans le ciel, ni se borner aux lumières que Moïse a laissées. Ce serait se dégrader du doctorat que

d'ignorer quelque chose, et se remettre au rang du simple peuple qui peut lire Moïse, et qui n'interroge les théologiens que sur ce que l'Ecriture ne dit pas. Avouer son ignorance dans une matière obscure, ce serait un acte de modestie, qui n'est pas permis à ceux qui se mêlent d'enseigner. On ne pense pas qu'on s'égare volontairement, puisqu'on veut donner aux anges des attributs et des perfections sans les connaître, et sans en avoir même aucune idée.

Comme Moïse ne s'explique point sur le temps auquel les anges furent créés, on supplée à son silence par des conjectures. Quelques-uns croient que Dieu forma les anges le second jour de la création. Il y a des docteurs qui assurent qu'ayant été appelés au conseil de Dieu sur la production de l'homme, ils se partagèrent en opinions différentes. L'un approuvait sa création, et l'autre la rejetait, parce qu'il prévoyait qu'Adam pécherait par complaisance pour sa femme; mais Dieu fit taire ces anges ennemis des hommes, et le créa avant qu'ils s'en fussent aperçus : ce qui rendit leurs murmures inutiles; et il les avertit qu'ils pécheraient aussi en devenant amoureux des filles des hommes. Les autres soutiennent que les anges ne furent créés que le cinquième jour. Un troisième parti veut que Dieu les produise tous les jours, et qu'ils sortent d'un fleuve qu'on appelle *Dinor :* enfin quelques-uns donnent aux anges le pouvoir de s'entre-créer les uns les autres; et c'est ainsi que l'ange Gabriel a été créé par Michel, qui est au-dessus de lui.

II. Il ne faut pas faire une hérésie aux *Juifs* de ce qu'ils enseignent sur la nature des anges. Les docteurs éclairés reconnaissent que ce sont des substances purement spirituelles, entièrement dégagées de la matière; et ils admettent une figure dans tous les passages de l'Ecriture qui les représentent sous des idées corporelles, parce que les anges revêtent souvent la figure du feu, d'un homme ou d'une femme.

Il y a pourtant quelques rabbins plus grossiers, lesquels, ne pouvant digérer ce que l'Écriture dit des anges, qui les représente sous la figure d'un bœuf, d'un chariot de feu ou avec des ailes, enseignent qu'il y a un second ordre d'anges, qu'on appelle les anges du *ministère,* lesquels ont des corps subtils comme le feu. Ils font plus, ils croient qu'il y a différence de sexe entre les anges, dont les uns donnent et les autres reçoivent.

Philon, *Juif*, avait commencé à donner trop aux anges, en les regardant comme les colonnes sur lesquelles cet univers est appuyé. On l'a suivi, et on a cru non-seulement que chaque nation avait son ange particulier, qui s'intéressait fortement pour elle, mais qu'il y en avait qui présidaient sur chaque chose. Azariel préside sur l'eau; Gazardia, sur l'Orient, afin d'avoir soin que le soleil se lève; et Nékid, sur le pain et les aliments. Ils ont des anges qui président sur chaque planète, sur chaque mois de l'année et sur les heures du jour. Les *Juifs* croient aussi que chaque homme a deux anges, l'un bon, qui le garde, l'autre mauvais, qui examine ses actions. Si le jour du sabbat, au retour de la synagogue, les deux anges trouvent le lit fait, la table dressée, les chandelles allumées, le bon ange s'en réjouit, et dit: Dieu veuille qu'au prochain sabbat les choses soient en aussi bon ordre! et le mauvais ange est obligé de répondre *amen*. S'il y a du désordre dans la maison, le mauvais ange à son tour souhaite que la même chose arrive au prochain sabbat, et le bon ange répond *amen*.

La théologie des *Juifs* ne s'arrête pas là. Maïmonides, qui avait fort étudié Aristote, soutenait que ce philosophe n'avait rien dit qui fût contraire à la loi, excepté qu'il croyait que les intelligences étaient éternelles, et que Dieu ne les avait point produites. En suivant les principes des anciens philosophes, il disait qu'il y a une sphère supérieure à toutes les autres, qui leur communique le mouvement. Il remarque que plusieurs docteurs de sa nation croyaient, avec Pythagore, que les cieux et les étoiles formaient en se mouvant un son harmonieux, qu'on ne pouvait entendre à cause de l'éloignement; mais qu'on ne pouvait pas en douter, puisque nos corps ne peuvent se mouvoir sans faire du bruit, quoiqu'ils soient beaucoup plus petits que les orbes célestes. Il paraît rejeter cette opinion ; je ne sais même s'il n'a pas tort de l'attribuer aux docteurs ; en effet, les rabbins disent qu'il y a trois choses dont le son passe d'un bout du monde à l'autre : la voix du peuple romain, celle de la sphère du soleil, et de l'âme qui quitte le monde.

Quoi qu'il en soit, Maïmonides dit non-seulement que toutes ces sphères sont mues et gouvernées par des anges ; mais il prétend que ce sont véritablement des anges, il leur donne la connaissance et la volonté par laquelle ils exercent leurs opéra-

tions; il remarque que le titre d'*ange* et de *messager* signifie la même chose. On peut donc dire que les intelligences, les sphères et les éléments qui exécutent la volonté de Dieu, sont des anges, et doivent porter ce nom.

III. On donne trois origines différentes aux démons. 1° On soutient quelquefois que Dieu les a créés le même jour qu'il créa les enfers pour leur servir de domicile. Il les forma spirituels, parce qu'il n'eut pas le loisir de leur donner des corps. La fête du sabbat commençait au moment de leur création, et Dieu fut obligé d'interrompre son ouvrage, afin de ne pas violer le repos de la fête. 2° Les autres disent qu'Adam ayant été longtemps sans connaître sa femme, l'ange Schamaël, touché de sa beauté, s'unit avec elle, et elle conçut et enfanta les démons. Ils soutiennent aussi qu'Adam, dont ils font une espèce de scélérat, fut le père des esprits malins.

On compte ailleurs, car il y a là-dessus une grande diversité d'opinions, quatre mères des diables, dont l'une est Nahama, sœur de Tubalin, belle comme les anges, auxquels elle s'abandonna ; elle vit encore, et elle entre subtilement dans le lit des hommes endormis, et les oblige de se souiller avec elle : l'autre est Lilith, dont l'histoire est fameuse chez les *Juifs*. Enfin il y a des docteurs qui croient que les anges, créés dans un état d'innocence, en sont déchus par jalousie pour l'homme, et par leur révolte contre Dieu : ce qui s'accorde mieux avec le récit de Moïse.

IV. Les *Juifs* croient que les démons ont été créés mâles et femelles, et que de leur conjonction il en a pu naître d'autres. Ils disent encore que les âmes des damnés se changent pour quelque temps en démons pour aller tourmenter les hommes, visiter leur tombeau, voir les vers qui rongent leurs cadavres, ce qui les afflige, et ensuite s'en retournent aux enfers.

Ces démons ont trois avantages qui leur sont communs avec les anges. Ils ont des ailes comme eux; ils volent comme eux d'un bout du monde à l'autre; enfin ils savent l'avenir. Ils ont trois imperfections qui leur sont communes avec les hommes; car ils sont obligés de manger et de boire; ils engendrent et multiplient, et enfin ils meurent comme nous.

V. Dieu, s'entretenant avec les anges, vit naître une dispute entre eux à cause de l'homme. La jalousie les avait saisis; ils

soutinrent à Dieu que l'homme n'était que vanité, et qu'il avait tort de lui donner un si grand empire. Dieu soutint l'excellence de son ouvrage par deux raisons : l'une que l'homme le louerait sur la terre, comme les anges le louaient dans le ciel. Secondement, il demanda à ces anges si fiers s'ils savaient les noms de toutes les créatures; ils avouèrent leur ignorance, qui fut d'autant plus honteuse, qu'Adam ayant paru aussitôt, il les récita sans y manquer. Schamaël, qui était le chef de cette assemblée céleste, perdit patience : il descendit sur la terre, et ayant remarqué que le serpent était le plus subtil de tous les animaux, il s'en servit pour séduire Ève.

C'est ainsi que les *Juifs* rapportent la chute des anges; et de leur récit, il paraît qu'il y avait un chef des anges avant leur apostasie, et que le chef s'appelait *Schamaël*. En cela ils ne s'éloignent pas beaucoup des Chrétiens, car une partie des saints Pères ont regardé le diable avant sa chute comme le prince de tous les anges.

VI. Moïse dit que les fils de Dieu, voyant que les filles des hommes étaient belles, se souillèrent avec elles. Philon, *Juif*, a substitué les anges aux fils de Dieu; et il remarque que Moïse a donné le titre d'anges à ceux que les philosophes appellent *génies*. Enoch a rapporté, non-seulement la chute des anges avec les femmes, mais il en développe toutes les circonstances; il nomme les vingt anges qui firent complot de se marier; ils prirent des femmes en l'an 1170 du monde, et de ce mariage naquirent les géants. Ces démons enseignèrent ensuite aux hommes les arts et les sciences. Azaël apprit aux garçons à faire des armes et aux filles à se farder; Sémiréas leur apprit la colère et la violence; Pharmarus fut le docteur de la magie : ces leçons, reçues avec avidité des hommes et des femmes, causèrent un désordre affreux. Quatre anges persévérants se présentèrent devant le trône de Dieu, et lui remontrèrent le désordre que les géants causaient : *Les esprits des âmes des hommes morts crient, et leurs soupirs montent jusqu'à la porte du ciel, sans pouvoir parvenir jusqu'à toi, à cause des injustices qui se font sur la terre. Tu vois cela, et tu ne nous apprends point ce qu'il faut faire.*

VII. La remontrance eut pourtant son effet. Dieu ordonna à Uriel « d'aller avertir le fils de Lamech, qui était Noé, qu'il

serait garanti de *la mort éternellement.* Il commanda à Raphaël de saisir Exaël, l'un des anges rebelles, de le jeter, *lié pieds et mains, dans les ténèbres;* d'ouvrir le désert qui est dans un autre désert, et de le jeter là; de mettre sur lui des pierres aiguës, et d'empêcher qu'il ne vît la lumière, jusqu'à ce qu'on le jette dans l'embrasement de feu au jour du jugement. L'ange Gabriel fut chargé de mettre aux mains les géants afin qu'ils s'entre-tuassent; et Michaël devait prendre Séméréas et tous les anges mariés, afin que quand ils auraient vu périr les géants, et tous leurs enfants, on les liât pendant soixante et dix générations dans les cachots de la terre, jusqu'au jour de l'accomplissement de toutes choses, et du jugement; jour où ils devaient être jetés dans un abîme de feu et de tourments éternels. »

VIII. Un rabbin moderne (*Menasse*), qui avait fort étudié les Anciens, assure que la préexistence des âmes est un sentiment généralement reçu chez les docteurs *juifs.* Ils soutiennent qu'elles furent toutes formées dès le premier jour de la création, et qu'elles se trouvèrent toutes dans le jardin d'Éden. Dieu leur parlait quand il dit : *Faisons l'homme;* il les unit aux corps à proportion qu'il s'en forme quelqu'un. Ils appuient cette pensée sur ce que Dieu dit dans Isaïe : *J'ai fait les âmes.* Il ne se servirait pas d'un temps passé, s'il en créait encore tous les jours un grand nombre; l'ouvrage doit être achevé depuis longtemps, puisque Dieu dit : *J'ai fait.*

IX. Ces âmes jouissent d'un grand bonheur dans le ciel, en attendant qu'elles puissent être unies aux corps. Cependant elles peuvent mériter quelque chose par leur conduite; et c'est là une des raisons qui fait la grande différence des mariages, dont les uns sont heureux et les autres mauvais, parce que Dieu envoie les âmes selon leurs mérites. Elles ont été créées doubles, afin qu'il y eût une âme pour le mari et une autre pour la femme. Lorsque ces âmes qui ont été faites l'une pour l'autre, se trouvent unies sur la terre, leur condition est infailliblement heureuse, et le mariage tranquille. Mais Dieu, pour punir les âmes qui n'ont pas répondu à l'excellence de leur origine, sépare celles qui avaient été faites l'une pour l'autre, et alors il est impossible qu'il n'arrive de la division et du désordre. Origène n'avait pas adopté ce dernier article de la théologie judaïque, mais il suivait les deux premiers; car il croyait que

les âmes avaient préexisté, et que Dieu les unissait aux corps célestes ou terrestres, grossiers ou subtils, à proportion de ce qu'elles avaient fait dans le ciel, et personne n'ignore qu'Origène a eu beaucoup de disciples et d'approbateurs chez les Chrétiens.

X. Les âmes sortirent pures de la main de Dieu. On récite encore aujourd'hui une prière qu'on attribue aux docteurs de la grande synagogue, dans laquelle on lit : *O Dieu! l'âme que tu m'as donnée est pure; tu l'as créée, tu l'as formée, tu l'as inspirée; tu la conserves au dedans de moi, tu la reprendras lorsqu'elle s'envolera, et tu me la rendras au temps que tu as marqué.*

On trouve dans cette prière tout ce qui regarde l'âme; car voici comment le rabbin Menasse l'a commentée : *L'âme que tu m'as donnée est pure,* pour apprendre que c'est une substance spirituelle, subtile qui a été formée d'une matière pure et nette. *Tu l'as créée,* c'est-à-dire au commencement du monde, avec les autres âmes. *Tu l'as formée,* parce que notre âme est un corps spirituel, composé d'une matière céleste et insensible; et les Cabalistes ajoutent qu'elle s'unit au corps pour recevoir la peine ou la récompense de ce qu'elle a fait. *Tu l'as inspirée,* c'est-à-dire tu l'as unie à mon corps sans l'intervention des corps célestes, qui influent ordinairement dans les âmes végétatives et sensitives. *Tu la conserves,* parce que Dieu est la garde des hommes. *Tu la reprendras,* ce qui prouve qu'elle est immortelle. *Tu me la rendras,* ce qui nous assure de la vérité de la résurrection.

XI. Les Talmudistes débitent une infinité de fables sur le chapitre d'Adam et de sa création. Ils comptent les douze heures du jour auquel il fut créé, et ils n'en laissent aucune qui soit vide. A la première heure, Dieu assembla la poudre dont il devait le composer, et il devint un embryon. A la seconde, il se tint sur ses pieds. A la quatrième, il donna les noms aux animaux. La septième fut employée au mariage d'Ève, que Dieu lui amena comme un paranymphe, après l'avoir frisée. A dix heures Adam pécha; on le jugea aussitôt, et à douze heures il sentait déjà la peine et les sueurs du travail.

XII. Dieu l'avait fait si grand qu'il remplissait le monde, ou du moins il touchait le ciel. Les anges, étonnés, en murmurèrent,

et dirent à Dieu qu'il y avait deux êtres souverains, l'un au ciel et l'autre sur la terre. Dieu, averti de la faute qu'il avait faite, appuya la main sur la tête d'Adam, et le réduisit à une nature de mille coudées; mais en donnant au premier homme cette grandeur immense, ils ont voulu seulement dire qu'il connaissait tous les secrets de la nature, et que cette science diminua considérablement par le péché; ce qui est orthodoxe. Ils ajoutent que Dieu l'avait fait d'abord double, comme les païens nous représentent Janus à deux fronts; c'est pourquoi on n'eut besoin que de donner un coup de hache pour partager ces deux corps; et cela est clairement expliqué par le Prophète, qui assure que Dieu l'a formé par devant et par derrière : et comme Moïse dit aussi que Dieu le forma mâle et femelle, on conclut que le premier homme était hermaphrodite.

XIII. Sans nous arrêter à toutes ces visions qu'on multiplierait à l'infini, les docteurs soutiennent : 1° qu'Adam fut créé dans un état de perfection; car s'il était venu au monde comme un enfant, il aurait eu besoin de nourrice et de précepteur. 2° C'était une créature subtile : la matière de son corps était si délicate et si fine, qu'il approchait de la nature des anges, et son entendement était aussi parfait que celui d'un homme le peut être. Il avait une connaissance de Dieu et de tous les objets spirituels sans l'avoir jamais apprise, il lui suffisait d'y penser; c'est pourquoi on l'appelait *fils de Dieu*. Il n'ignorait pas même le nom de Dieu; car Adam ayant donné le nom à tous les animaux, Dieu lui demanda : *Quel est mon nom?* et Adam répondit : Jéhovah! *c'est toi qui es;* et c'est à cela que Dieu fait allusion dans le prophète Isaïe, lorsqu'il dit : *Je suis celui qui suis, c'est là mon nom;* c'est-à-dire, *le nom qu'Adam m'a donné et que j'ai pris.*

XIV. Ils ne conviennent pas que la femme fût aussi parfaite que l'homme, parce que Dieu ne l'avait formée que pour lui être *une aide*. Ils ne sont pas même persuadés que Dieu l'eût faite à son image. Un théologien chrétien (Lambert Danæus, *in Antiquitatibus*, page 42) a adopté ce sentiment en l'adoucissant; car il enseigne que l'image de Dieu était beaucoup plus vive dans l'homme que dans la femme; c'est pourquoi elle eut besoin que son mari lui servît de précepteur, et lui apprît l'ordre de Dieu, au lieu qu'Adam l'avait reçu immédiatement de sa bouche.

XV. Les docteurs croient aussi que l'homme fait à l'image de Dieu était circoncis; mais ils ne prennent pas garde que, pour relever l'excellence d'une cérémonie, ils font un Dieu corporel. Adam se plongea d'abord dans une débauche affreuse, en s'accouplant avec des bêtes, sans pouvoir assouvir sa convoitise, jusqu'à ce qu'il s'unît à Ève. D'autres disent au contraire qu'Ève était le fruit défendu auquel il ne pouvait toucher sans crime; mais emporté par la tentation que causait la beauté extraordinaire de cette femme, il pécha. Ils ne veulent point que Caïn soit sorti d'Adam, parce qu'il était né du serpent qui avait tenté Ève. Il fut si affligé de la mort d'Abel, qu'il demeura cent trente ans sans connaître sa femme, et ce fut alors qu'il commença à faire des enfants à son image et ressemblance. On lui reproche son apostasie, qui alla jusqu'à faire revenir la peau du prépuce, afin d'effacer l'image de Dieu. Adam, après avoir rompu cette alliance, se repentit; il maltraita son corps l'espace de sept semaines dans le fleuve Géhon, et ce pauvre corps fut tellement sacrifié qu'il devint percé comme un crible. On dit qu'il y a des mystères renfermés dans toutes ces histoires, comme en effet il faut nécessairement qu'il y en ait quelques-uns; mais il faudrait avoir beaucoup de temps et d'esprit pour les développer tous. Remarquons seulement que ceux qui donnent des règles sur l'usage des métaphores, et qui prétendent qu'on ne s'en sert jamais que lorsqu'on y a préparé ses lecteurs, et qu'on est assuré qu'ils lisent dans l'esprit ce qu'on pense, connaissent peu le génie des Orientaux, et que leurs règles se trouveraient ici beaucoup trop courtes.

XVI. On accuse les *Juifs* d'appuyer les systèmes des Préadamites qu'on a développés dans ces derniers siècles avec beaucoup de subtilité; mais il est certain qu'ils croient qu'Adam est le premier de tous les hommes. Sangarius donne Jambuscha pour précepteur à Adam; mais il ne rapporte ni son sentiment, ni celui de sa nation. Il a suivi plutôt les imaginations des Indiens et de quelques barbares, qui contaient que trois hommes nommés Jambuscha, Zagtith et Boan ont vécu avant Adam, et que le premier avait été son précepteur. C'est en vain qu'on se sert de l'autorité de Maïmonides, un des plus sages docteurs des *Juifs*; car il rapporte qu'Adam est le premier de tous les hommes qui soit né par une génération ordinaire; il attribue

cette pensée aux Zabiens, et, bien loin de l'approuver, il la regarde comme une fausse idée qu'on doit rejeter; et qu'on n'a imaginé cela que pour défendre l'éternité du monde que ces peuples qui habitaient la Perse soutenaient.

Les *Juifs* disent ordinairement qu'Adam était né jeune dans une stature d'homme fait, parce que toutes choses doivent avoir été créées dans un état de perfection; et comme il sortait immédiatement des mains de Dieu, il était souverainement sage et prophète créé à l'image de Dieu. On ne finirait pas, si on rapportait tout ce que cette image de la divinité dans l'homme leur a fait dire. Il suffit de remarquer qu'au milieu des docteurs qui s'égarent, il y en a plusieurs, comme Maïmonides et Kimki, qui, sans avoir aucun égard au corps du premier homme, la placent dans son âme et dans ses facultés intellectuelles. Le premier avoue qu'il y avait des docteurs qui croyaient que c'était nier l'existence de Dieu que de soutenir qu'il n'avait point de corps, puisque l'homme est matériel, et que Dieu l'avait fait à son image. Mais il remarque que l'image est la vertu spécifique qui nous fait exister, et que par conséquent l'âme est cette image. Il outre même la chose; car il veut que les idolâtres qui se prosternent devant les images ne leur aient pas donné ce nom, à cause de quelques traits de ressemblance avec les originaux, mais parce qu'ils attribuent à ces figures sensibles quelque vertu.

Cependant il y en a d'autres qui prétendent que cette image consistait dans la liberté dont l'homme jouissait. Les anges aiment le bien par nécessité; l'homme seul pouvait aimer la vertu ou le vice. Comme Dieu, il peut agir et n'agir pas. Ils ne prennent pas garde que Dieu aime le bien encore plus nécessairement que les anges qui pouvaient pécher, comme il paraît par l'exemple des démons; et que si cette liberté d'indifférence pour le bien est un degré d'excellence, on élève le premier homme au-dessus de Dieu.

XVII. Les Anti-Trinitaires ont tort de s'appuyer sur le témoignage des *Juifs* pour prouver qu'Adam était mortel, et que le péché n'a fait à cet égard aucun changement à sa condition; car ils disent nettement que si nos premiers pères eussent persévéré dans l'innocence, toutes leurs générations futures n'auraient pas senti les émotions de la concupiscence, et qu'ils

eussent toujours vécu. R. Béchai, disputant contre les philosophes qui défendaient la mortalité du premier homme, soutient qu'il ne leur est point permis d'abandonner la théologie que leurs ancêtres ont puisée dans les écrits des Prophètes, lesquels ont enseigné *que l'homme eût vécu éternellement s'il n'eût point péché*. Menasse, qui vivait au milieu du siècle passé, dans un lieu où il ne pouvait ignorer la prétention des Sociniens, prouve trois choses qui leur sont directement opposées : 1° que l'immortalité du premier homme, persévérant dans l'innocence, est fondée sur l'Écriture ; 2° que Hana, fils de Hanina, R. Jéhuda, et un grand nombre de rabbins, dont il cite les témoignages, ont été de ce sentiment; 3° enfin il montre que cette immortalité de l'homme s'accorde avec la raison, puisque Adam n'avait aucune cause intérieure qui pût le faire mourir, et qu'il ne craignait rien du dehors, puisqu'il vivait dans un lieu très-agréable, et que le fruit de l'arbre de vie, dont il devait se nourrir, augmentait sa vigueur.

XVIII. Nous dirons peu de chose sur la création de la femme : peut-être prendra-t-on ce que nous en dirons pour autant de plaisanteries; mais il ne faut pas oublier une si noble partie du genre humain. On dit donc que Dieu ne voulut point la créer d'abord, parce qu'il prévit que l'homme se plaindrait bientôt de sa malice. Il attendit qu'Adam la lui demandât; et il ne manqua pas de le faire, dès qu'il eut remarqué que tous les animaux paraissaient devant lui deux à deux. Dieu prit toutes les précautions nécessaires pour la rendre bonne; mais ce fut inutilement. Il ne voulut point la tirer de la tête, de peur qu'elle n'eût l'esprit et l'âme coquette ; cependant on a eu beau faire, ce malheur n'a pas laissé d'arriver; et le prophète Isaïe se plaignait, il y a déjà longtemps, *que les filles d'Israël allaient la tête levée et la gorge nue*. Dieu ne voulut pas la tirer des yeux, de peur qu'elle ne jouât de la prunelle; cependant Isaïe se plaint encore que les filles avaient l'œil tourné à la galanterie. Il ne voulut point la tirer de la bouche, de peur qu'elle ne parlât trop ; mais on ne saurait arrêter sa langue ni le flux de sa bouche. Il ne la prit point de l'oreille, de peur que ce ne fût une écouteuse; cependant il est dit de Sara qu'elle écoutait à la porte du tabernacle, afin de savoir le secret des anges. Dieu ne la forma point du cœur, de peur qu'elle

ne fût jalouse; cependant combien de jalousies et d'envies déchirent le cœur des filles et des femmes ! il n'y a point de passion, après celle de l'amour, à laquelle elles succombent plus aisément. Une sœur, qui a plus de bonheur, et surtout plus de galants, est l'objet de la haine de sa sœur; et le mérite ou la beauté sont des crimes qui ne se pardonnent jamais. Dieu ne voulut point former la femme ni des pieds ni de la main, de peur qu'elle ne fût coureuse, et que l'envie de dérober ne la prît; cependant Dina courut et se perdit; et avant elle Rachel avait dérobé les dieux de son père. On a eu donc beau choisir une partie honnête et dure de l'homme, d'où il semble qu'il ne pouvait sortir aucun défaut, la femme n'a pas laissé de les avoir tous. C'est la description que les auteurs *juifs* nous en donnent. Il y a peut-être des gens qui la trouveront si juste, qu'ils ne voudront pas la mettre au rang de leurs visions, et qui s'imagineront qu'ils ont voulu renfermer une vérité connue sous des termes figurés.

Dogmes des Péripatéticiens, adoptés par les Juifs. I. Dieu est le premier et le suprême moteur des cieux.

II. Toutes les choses créées se divisent en trois classes. Les unes sont composées de matière et de forme, et elles sont perpétuellement sujettes à la génération et à la corruption; les autres sont aussi composées de matière et de forme, comme les premières, mais leur forme est perpétuellement attachée à la matière; et leur matière et leur forme ne sont point semblables à celles des autres êtres créés : tels sont les cieux et les étoiles. Il y en a enfin qui ont une forme sans matière, comme les anges.

III. Il y a neuf cieux, celui de la Lune, celui de Mercure, celui de Vénus, celui du Soleil, celui de Mars, celui de Jupiter, celui de Saturne et des autres étoiles, sans compter le plus élevé de tous, qui les enveloppe, et qui fait tous les jours une révolution d'orient en occident.

IV. Les cieux sont purs comme du cristal; c'est pour cela que les étoiles du huitième ciel paraissent au-dessous du premier.

V. Chacun de ces huit cieux se divise en d'autres cieux particuliers, dont les uns tournent d'orient en occident, les autres d'occident en orient; et il n'y a point de vide parmi eux.

VI. Les cieux n'ont ni légèreté, ni pesanteur, ni couleur; car

la couleur bleue que nous leur attribuons ne vient que d'une erreur de nos yeux, occasionnée par la hauteur de l'atmosphère.

VII. La terre est au milieu de toutes les sphères qui environnent le monde. Il y a des étoiles attachées aux petits cieux : or, ces petits cieux ne tournent point autour de la terre, mais ils sont attachés aux grands cieux, au centre desquels la terre se trouve.

VIII. La terre est presque quarante fois plus grande que la lune ; et le soleil est cent soixante et dix fois plus grand que la terre. Il n'y a point d'étoile plus grande que le soleil, ni plus petite que Mercure.

IX. Tous les cieux et toutes les étoiles ont une âme, et sont doués de connaissance et de sagesse. Ils vivent et ils connaissent celui qui d'une seule parole fit sortir l'univers du néant.

X. Au-dessous du ciel de la Lune, Dieu créa une certaine matière différente de la matière des cieux, et il mit dans cette matière des formes qui ne sont point semblables aux formes des cieux. Ces éléments constituent le feu, l'air, l'eau et la terre.

XI. Le feu est le plus proche de la lune ; au-dessous de lui suivent l'air, l'eau et la terre, et chacun de ces éléments enveloppe de toutes parts celui qui est au-dessous.

XII. Ces quatre éléments n'ont ni âme ni connaissance ; ce sont comme des corps morts, qui cependant conservent leur rang.

XIII. Le mouvement du feu et de l'air est de monter du centre de la terre vers le ciel ; celui de l'eau et de la terre est d'aller vers le centre.

XIV. La nature du feu, qui est le plus léger de tous les éléments, est chaude et sèche ; l'air est chaud et humide ; l'eau, froide et humide ; la terre, qui est le plus pesant de tous les éléments, est froide et sèche.

XV. Comme tous les corps sont composés de ces quatre éléments, il n'y en a point qui ne renferme en même temps le froid et le chaud, le sec et l'humide ; mais il y en a dans lesquels une de ces qualités domine sur les autres.

Principes de morale des Juifs. I. Ne soyez point comme des mercenaires qui ne servent leur maître qu'à condition d'en être

payés ; mais servez votre maître sans aucune espérance d'en être récompensés, et que la crainte de Dieu soit toujours devant vos yeux.

II. Faites toujours attention à ces trois choses, et vous ne pécherez jamais. Il y a au-dessus de vous un œil qui voit tout, une oreille qui entend tout, et toutes vos actions sont écrites dans le livre de vie.

III. Faites toujours attention à ces trois choses, et vous ne pécherez jamais. D'où venez-vous? où allez-vous? à qui rendrez-vous compte de votre vie? Vous venez de la terre, vous retournerez à la terre, et vous rendrez compte de vos actions au Roi des rois.

IV. La sagesse ne va jamais sans la crainte de Dieu, ni la prudence sans la science.

V. Celui-là est coupable, qui, lorsqu'il s'éveille la nuit, ou se promène seul, s'occupe de pensées frivoles.

VI. Celui-là est sage qui apprend quelque chose de tous les hommes.

VII. Il y a cinq choses qui caractérisent le sage. 1° Il ne parle point devant celui qui le surpasse en sagesse et en autorité ; 2° il ne répond point avec précipitation ; 3° il interroge à propos, et il répond à propos ; 4° il ne contrarie point son ami ; 5° il dit toujours la vérité.

VIII. Un homme timide n'apprend jamais bien, et un homme colère enseigne toujours mal.

IX. Faites-vous une loi de parler peu et d'agir beaucoup, et soyez affable envers tout le monde.

X. Ne parlez pas longtemps avec une femme, pas même avec la vôtre, beaucoup moins avec celle d'un autre ; cela irrite les passions, et nous détourne de l'étude de la loi.

XI. Défiez-vous des grands, et en général de ceux qui sont élevés en dignité ; ils ne se lient avec leurs inférieurs que pour leurs propres intérêts. Ils vous témoigneront de l'amitié tant que vous leur serez utile ; mais n'attendez d'eux ni secours ni compassion dans vos malheurs.

XII. Avant de juger quelqu'un mettez-vous à sa place, et commencez toujours par le supposer innocent.

XIII. Que la gloire de votre ami vous soit aussi chère que la

XIV. Celui qui augmente ses richesses multiplie ses inquiétudes. Celui qui multiplie ses femmes remplit sa maison de poisons. Celui qui augmente le nombre de ses servantes augmente le nombre des femmes débauchées. Enfin, celui qui augmente le nombre de ses domestiques augmente le nombre des voleurs.

JUSTE, INJUSTE (*Morale*). Ces termes se prennent communément dans un sens fort vague, pour ce qui se rapporte aux notions naturelles que nous avons de nos devoirs envers le prochain. On les détermine davantage, en disant que le *juste* est ce qui est conforme aux lois civiles, par opposition à l'*équitable*, qui consiste dans la seule convenance avec les lois naturelles. Enfin, le dernier degré de précision va à n'appeler *juste* que ce qui se fait en vertu du droit *parfait* d'autrui, réservant le nom d'*équitable* pour ce qui se fait, eu égard au droit imparfait. Or on appelle *droit parfait* celui qui est accompagné du pouvoir de contraindre. Le contrat de louage donne au propriétaire le droit parfait d'exiger du locataire le paiement du loyer; et si ce dernier élude le paiement, on dit qu'il commet une injustice. Au contraire, le pauvre n'a qu'un droit imparfait à l'aumône qu'il demande : le riche qui la lui refuse pèche donc contre la seule équité, et ne saurait dans le sens propre être qualifié d'*injuste*. Les noms de *justes* et d'*injustes*, d'*équitables* et d'*iniques*, donnés aux actions, portent par conséquent sur leur rapport aux droits d'autrui; au lieu qu'en les considérant relativement à l'obligation, ou à la loi, dont l'obligation est l'âme, les actions sont dites *dues* ou *illicites*; car une même action peut être appelée bonne, due, licite, honnête, suivant les différents points de vue sous lesquels on l'envisage.

Ces distinctions posées, il me paraît assez aisé de résoudre la fameuse question, s'il y a quelque chose de *juste* ou d'*injuste* avant la loi.

Faute de fixer le sens des termes, les plus fameux moralistes ont échoué ici. Si l'on entend par le *juste* et l'*injuste* les qualités morales des actions qui lui servent de fondement, la convenance des choses, les lois naturelles : sans contredit, toutes ces idées sont fort antérieures à la loi, puisque la loi bâtit sur elles, et ne saurait leur contredire : mais si vous prenez le *juste* et l'*injuste* pour l'obligation parfaite et positive de régler votre conduite, et de déterminer vos actions suivant ces principes,

cette obligation est postérieure à la promulgation de la loi, et ne saurait exister qu'après la loi. Grotius, d'après les scolastiques, et la plupart des anciens philosophes, avait affirmé qu'en faisant abstraction de toutes sortes de lois, il se trouve des principes sûrs, des vérités qui servent à démêler le *juste* d'avec l'*injuste*. Cela est vrai, mais cela n'est pas exactement exprimé : s'il n'y avait point de lois, il n'y aurait ni *juste* ni *injuste*, ces dénominations survenant aux actions par l'effet de la loi : mais il y aurait toujours dans la nature des principes d'équité et de convenance, sur lesquels il faudrait régler les lois, et qui, munis une fois de l'autorité des lois, deviendraient le *juste* et l'*injuste*. Les maximes gravées, pour ainsi dire, sur les tables de l'humanité, sont aussi anciennes que l'homme, et ont précédé les lois auxquelles elles doivent servir de principes ; mais ce sont les lois qui, en ratifiant ces maximes, et en leur imprimant la force de l'autorité et des sanctions, ont produit les droits parfaits, dont l'observation est appelée *justice*, la violation *injustice*. Puffendorf, en voulant critiquer Grotius, qui n'a erré que dans l'expression, tombe dans un sentiment réellement insoutenable, et prétend qu'il faut absolument des lois pour fonder les qualités morales des actions (*Droit naturel*, Liv. I, chap. XI, n. 6). Il est pourtant constant que la première chose à quoi l'on fait attention dans une loi, c'est si ce qu'elle porte est fondé en raison. On dit vulgairement qu'une loi est *juste*; mais c'est une suite de l'impropriété que j'ai déjà combattue. La loi fait le *juste*; ainsi il faut demander si elle est raisonnable, équitable ; et si elle est telle, ses arrêts ajouteront aux caractères de raison et d'équité celui de *justice*. Car si elle est en opposition avec ces notions primitives, elle ne saurait rendre *juste* ce qu'elle ordonne. Le fonds fourni par la nature est une base sans laquelle il n'y a point d'édifice, une toile sans laquelle les couleurs ne sauraient être appliquées. Ne résulte-t-il donc pas évidemment de ce premier *requisitum* de la loi qu'aucune loi n'est par elle-même la source des qualités morales des actions, du bon, du droit, de l'honnête ; mais que ces qualités morales sont fondées sur quelque autre chose que le bon plaisir du législateur, et qu'on peut les découvrir sans lui ? En effet, le bon ou le mauvais, en morale comme partout ailleurs, se fonde sur le rapport essentiel, ou la disconvenance

essentielle d'une chose avec une autre. Car si on suppose des êtres créés, de façon qu'ils ne puissent subsister qu'en se soutenant les uns les autres, il est clair que leurs actions sont convenables ou ne le sont pas, à proportion qu'elles s'approchent ou qu'elles s'éloignent de ce but ; et que ce rapport avec notre conservation fonde les qualités de bon et de droit, de mauvais et de pervers, qui ne dépendent par conséquent d'aucune disposition arbitraire, et existent non-seulement avant la loi, mais même quand la loi n'existerait point. « La nature universelle, dit » l'empereur philosophe Justinien (Liv. X, art. 1), ayant créé les » hommes les uns pour les autres, afin qu'ils se donnent des » secours mutuels, celui qui viole cette loi commet une im» piété envers la divinité la plus ancienne : car la nature uni» verselle est la mère de tous les êtres, et par conséquent tous » les êtres ont une liaison naturelle entre eux. On l'appelle aussi » *la vérité*, parce qu'elle est la première cause de toutes les » vérités. » S'il arrivait donc qu'un législateur s'avisât de déclarer *injustes* les actions qui servent naturellement à nous conserver, il ne ferait que d'impuissants efforts : s'il voulait au moyen de ces lois faire passer pour *justes* celles qui tendent à nous détruire, on le regarderait lui-même avec raison comme un tyran, et ces actions étant condamnées par la nature, ne pourraient être justifiées par les lois ; *si quæ sint tyrannorum leges, si triginta illi Athenis leges imponere voluissent, aut si omnes Athenienses delectarentur tyrannicis legibus, num idcirco hæ leges* justæ *haberentur? Quod si principum decretis, si sententiis judicum jura constituerentur, jus esset latrocinari, jus ipsum adulterare* (Cicero, Lib. X, *de Legibus*). Grotius a donc été très-fondé à soutenir que la loi ne sert et ne tend en effet qu'à faire connaître, qu'à marquer les actions qui conviennent ou qui ne conviennent pas à la nature humaine ; et rien n'est plus aisé que de faire sentir le faible des raisons dont Puffendorf et quelques autres jurisconsultes se sont servis pour combattre ce sentiment.

On objecte, par exemple, que ceux qui admettent pour fondement de la moralité de nos actions je ne sais quelle règle éternelle indépendante de l'institution divine associent manifestement à Dieu un principe extérieur et coéternel, qu'il a dû suivre nécessairement dans la détermination des qualités essen-

tielles et distinctives de chaque chose. Ce raisonnement étant fondé sur un faux principe croule avec lui : le principe dont je veux parler, c'est celui de la liberté d'indifférence de Dieu, et du prétendu pouvoir qu'on lui attribue de disposer à son gré des essences. Cette supposition est contradictoire : la liberté du grand auteur de toutes choses consiste à pouvoir créer ou ne pas créer ; mais dès là qu'il se propose de créer certains êtres, il implique qu'il les crée autres que leur essence, et ses propres idées les lui représentent. S'il eût donc donné aux créatures qui portent le nom d'*hommes* une autre nature, un autre être que celui qu'ils ont reçu, elles n'eussent pas été ce qu'elles sont actuellement ; et les actions qui leur conviennent en tant qu'hommes ne s'accorderaient plus avec leur nature.

C'est donc proprement de cette nature que résultent les propriétés de nos actions, lesquelles en ce sens ne souffrent point de variation ; et c'est cette immutabilité des essences qui forme la raison et la vérité éternelle, dont Dieu, en qualité d'être souverainement parfait, ne saurait se départir. Mais la vérité, pour être invariable, pour être conforme à la nature et à l'essence des choses, ne forme pas un principe extérieur par rapport à Dieu. Elle est fondée sur ses propres idées, dont on peut dire en un sens que découlent l'essence et la nature des choses, puisqu'elles sont éternelles, et que hors d'elles rien n'est vrai ni possible. Concluons donc qu'une action qui convient ou qui ne convient pas à la nature de l'être qui la produit est moralement bonne ou mauvaise, non parce qu'elle est conforme ou contraire à la loi, mais parce qu'elle s'accorde avec l'essence de l'être qui la produit, ou qu'elle y répugne : ensuite de quoi, la loi survenant, et bâtissant sur les fondements posés par la nature, rend *juste* ce qu'ellè ordonne ou permet, et *injuste* ce qu'elle défend.

K

KING (*Hist. moderne*, *Philosoph.*). Ce mot signifie *doctrine sublime*. Les Chinois donnent ce nom à des livres qu'ils regardent comme sacrés, et pour qui ils ont la plus profonde vénéra-

tion. C'est un mélange confus de mystères incompréhensibles, de préceptes religieux, d'ordonnances légales, de poésies allégoriques et de traits curieux tirés de l'histoire chinoise. Ces livres, qui sont au nombre de cinq, font l'objet des études des lettrés. Le premier s'appelle *Y-king* ; les Chinois l'attribuent à Fohi leur fondateur ; ce n'est qu'un amas de figures hiéroglyphiques, qui depuis longtemps ont exercé la sagacité de ce peuple. Cet ouvrage a été commenté par le célèbre Confucius, qui, pour s'accommoder à la crédulité des Chinois, fit un commentaire très-philosophique sur un ouvrage rempli de chimères, mais adopté par sa nation ; il tâcha de persuader aux Chinois, et il parut lui-même convaincu que les figures symboliques contenues dans cet ouvrage renfermaient de grands mystères pour la conduite des États. Il réalisa, en quelque sorte, ces vaines chimères, et il en tira méthodiquement d'excellentes inductions. *Dès que le ciel et la terre furent produits*, dit Confucius, *tous les autres êtres matériels existèrent ; il y eut des animaux des deux sexes. Quand le mâle et la femelle existèrent, il y eut mari et femme, il y eut père et fils ; quand il y eut père et fils, il y eut prince et sujet.* De là Confucius conclut l'origine des lois et des devoirs de la vie civile. Il serait difficile d'imaginer de plus beaux principes de morale et de politique ; c'est dommage qu'une philosophie si sublime ait elle-même pour base un ouvrage aussi extravagant que le *Y-king*. *Voyez* CHINOIS (PHILOSOPHIE DES).

Le second de ces livres a été appelé *Chu-king*. Il contient l'histoire des trois premières dynasties. Outre les faits historiques qu'il renferme, et de l'authencité desquels tous nos savants européens ne conviennent pas, on y trouve de beaux préceptes et d'excellentes maximes de conduite.

Le troisième, qu'on nomme *Chi-king*, est un recueil de poésies anciennes, partie dévotes et partie impies, partie morales et partie libertines, la plupart très-froides. Le peuple, accoutumé à respecter ce qui porte un caractère sacré, ne s'aperçoit point de l'irréligion ni du libertinage de ces poésies ; les docteurs, qui voient plus clair que le peuple, disent, pour la défense de ce livre, qu'il a été altéré par des mains profanes.

Le quatrième et le cinquième *King* ont été compilés par

Confucius. Le premier est purement historique, et sert de continuation au *Chi-king;* l'autre traite des rites, des usages, des cérémonies légales, et des devoirs de la société civile.

Ce sont là les ouvrages que les Chinois regardent comme sacrés, et pour lesquels ils ont le respect le plus profond; ils font l'objet de l'étude de leurs lettrés, qui passent toute leur vie à débrouiller les mystères qu'ils renferment.

L

LABEUR, s. m. (*Gram.*), travail corporel, long, pénible et suivi. Il commence à vieillir; cependant on l'emploie encore quelquefois avec énergie, et dans des occasions où ses synonymes n'auraient pas eu le même effet. On dit que des terres sont en *labeur*. Les puristes appauvrissent la langue; les hommes de génie réparent ses pertes; mais il faut avouer que ces derniers, qui ne s'affranchissent des lois de l'usage que quand ils y sont forcés, lui rendent beaucoup moins par leur licence que les premiers ne lui ôtent par leur fausse délicatesse. Il y a encore deux grandes causes de l'appauvrissement de la langue : l'une, c'est l'exagération qui, appliquant sans cesse les épithètes et même les substantifs les plus forts à des choses frivoles, les dégradent et réduisent à rien; l'autre, c'est le libertinage qui, pour se masquer et se faire un idiome honnête, s'empare des mots et associe, à leur acception commune, des idées particulières qu'il n'est plus possible d'en séparer, et qui empêchent qu'on ne s'en serve; ils sont devenus obscènes. D'où l'on voit qu'à mesure que la langue du vice s'étend, celle de la vertu se resserre; si cela continue, bientôt l'honnêteté sera presque muette parmi nous. Il y a encore un autre abus de la langue, mais qui lui est moins nuisible; c'est l'art de donner des dénominations honnêtes à des actions honteuses. Les fripons n'ont pas le courage de se servir, même entre eux, des termes communs qui désignent leurs actions. Ils en ont ou imaginé ou emprunté d'autres, à l'aide desquels ils peuvent faire tout ce qu'il leur plaît, et en parler sans rougir : ainsi un

filou dit d'un chapeau, d'une montre qu'il a volés: J'ai gagné un chapeau, une montre ; et un autre homme dit: J'ai fait une bonne affaire ; je sais me retourner, etc.

LABORIEUX, adj. (*Gram.*), c'est celui qui aime et qui soutient le travail. Montrez un prix, excitez l'émulation, et tous les hommes aimeront le travail, tous se rendront capables de le soutenir. Des taxes sur l'industrie ont plongé les Espagnols dans la paresse où ils croupissent encore ; et quelquefois la superstition met la paresse en honneur. Sous le joug du despotisme les peuples cessent d'être *laborieux*, parce que les propriétés sont incertaines. Si l'amour de la patrie, l'honneur, l'amour des lois, avaient été les ressorts d'un gouvernement, et que, par la corruption des législateurs, ou par la conquête de l'étranger, ces ressorts eussent été détruits, il faudrait peut-être bien du temps pour que la cupidité et le désir du bien-être physique rendissent les hommes *laborieux*. Quand on offre de l'argent aux Péruviens pour les faire travailler, ils répondent: *Je n'ai pas faim*. Ce peuple, qui conserve encore quelque souvenir de la gloire et du bonheur de ses ancêtres, privé aujourd'hui dans sa patrie des honneurs, des emplois, des avantages de la société, se borne aux besoins de la nature ; la paresse est la consolation des hommes à qui le travail ne promet pas l'espèce de biens qu'ils désirent.

Laborieux se dit des ouvrages qui demandent plus de travail que de génie. On dit: *des recherches laborieuses*.

LABOURAGE ou AGRICULTURE (*Hist. anc.*), l'art de cultiver les terres. C'était une profession honorable chez les Anciens, mais surtout parmi les Romains, à qui il semblait que la fortune eût attaché à cette condition l'innocence des mœurs et la douceur de la vie. Dans les premiers temps de la république, on voit qu'il était ordinaire d'aller prendre des consuls et des dictateurs dans leurs métairies, pour les transporter de l'exercice de conduire des bœufs et une charrue à l'emploi de commander des légions dans les circonstances les plus critiques: et l'on voit encore ces mêmes hommes, après avoir remporté des victoires et sauvé l'État, venir reprendre les travaux de l'agriculture. Dans les siècles plus florissants on trouve Curius Dentatus, Fabricius, Attilius-Serranus-Licinius Stolo, Caton le censeur, et une infinité d'autres qui ont tiré leurs surnoms de

quelque partie de la vie rustique, dans laquelle ils s'étaient distingués par leur industrie ; c'est de là, suivant l'opinion de Varron, de Pline et de Plutarque, que les familles Asinia, Vitellia, Suillia, Porcia, Ovinia, ont été appelées, parce que leurs auteurs s'étaient rendus célèbres dans l'art d'élever des brebis, des porcs et d'autres sortes de bestiaux, ainsi que d'autres étaient devenus fameux par la culture de certaines espèces de légumes, comme les fèves, les pois, les pois chiches; et de là les noms de Fabius, de Pison, de Cicéron, etc.

On se croyait si peu déshonoré par les travaux du *labourage*, même dans les derniers temps de la république, qu'au rapport de Cicéron, les honnêtes gens aimaient mieux être enregistrés dans les tribus de la campagne que dans celles de la ville. La plupart des sénateurs faisaient un très-long séjour dans leurs métairies; et s'il n'est pas vrai de dire qu'ils s'y occupaient des travaux les plus pénibles de l'agriculture, on peut assurer qu'ils en entendaient très-bien et le fond et les détails, comme il paraît par ce qu'on en trouve répandu dans les ouvrages de Cicéron, et par les livres de Caton *De re rustica*. *Voyez* AGRICULTURE.

LABOUREUR, s. m. (*Économ. rustiq.*). Ce n'est point cet homme de peine, ce mercenaire qui panse les chevaux ou les bœufs, et qui conduit la charrue. On ignore ce qu'est cet état, et encore plus ce qu'il doit être, si l'on y attache des idées de grossièreté, d'indigence et de mépris. Malheur au pays où il serait vrai que le *laboureur* est un homme pauvre : ce ne pourrait être que dans une nation qui le serait elle-même, et chez laquelle une décadence progressive se ferait bientôt sentir par les plus funestes effets.

La culture des terres est une entreprise qui exige beaucoup d'avances, sans lesquelles elle est stérile et ruineuse. Ce n'est point au travail des hommes qu'on doit les grandes récoltes; ce sont les chevaux ou les bœufs qui labourent; ce sont les bestiaux qui engraissent les terres ; une riche récolte suppose nécessairement une richesse précédente, à laquelle les travaux, quelque multipliés qu'ils soient, ne peuvent pas suppléer. Il faut donc que le *laboureur* soit propriétaire d'un fonds considérable, soit pour monter la ferme en bestiaux et en instruments, soit pour fournir aux dépenses journalières, dont il ne commence à

recueillir le fruit que près de deux ans après ses premières avances.

De toutes les classes de richesses, il n'y a que les dons de la terre qui se reproduisent constamment, parce que les premiers besoins sont toujours les mêmes. Les manufactures ne produisent que très-peu au delà du salaire des hommes qu'elles occupent. Le commerce de l'argent ne produit que le mouvement dans un signe qui par lui-même n'a point de valeur réelle. C'est la terre, la terre seule qui donne les vraies richesses, dont la renaissance annuelle assure à un État des revenus fixes, indépendants de l'opinion, visibles, et qu'on ne peut point soustraire à ses besoins. Or les dons de la terre sont toujours proportionnés aux avances du *laboureur*, et dépendent des dépenses par lesquelles on les prépare : ainsi la richesse plus ou moins grande des *laboureurs* peut être un thermomètre fort exact de la prospérité d'une nation qui a un grand territoire.

Les yeux du gouvernement doivent donc toujours être ouverts sur cette classe d'hommes intéressants. S'ils sont avilis, foulés, soumis à des exigences dures, ils craindront d'exercer une profession stérile et sans honneur ; ils porteront leurs avances sur des entreprises moins utiles; l'agriculture languira, dénuée de richesses, et sa décadence jettera sensiblement l'Etat entier dans l'indigence et l'affaiblissement. Mais par quels moyens assurera-t-on la prospérité de l'État en favorisant l'agriculture ? Par quel genre de faveur engagera-t-on des hommes riches à consacrer à cet emploi leur temps et leurs richesses? On ne peut l'espérer qu'en assurant au *laboureur* le débit de ses denrées; en lui laissant pleine liberté dans la culture; enfin, en le mettant hors de l'atteinte d'un impôt arbitraire, qui porte sur les avances nécessaires à la reproduction. S'il est vrai qu'on ne puisse établir une culture avantageuse sans de grandes avances, l'entière liberté d'exportation des denrées est une condition nécessaire, sans laquelle ces avances ne se feront point. Comment, avec l'incertitude du débit qu'entraîne la gêne sur l'exportation, voudrait-on exposer ses fonds? Les grains ont un prix fondamental nécessaire. Où l'exportation n'est pas libre, les *laboureurs* sont réduits à craindre l'abondance; et une surcharge de denrées dont la valeur vénale est au-dessous des frais auxquels ils ont été obligés. La liberté d'exportation assure, par l'égalité

du prix, la rentrée certaine des avances, et un produit net, qui est le seul motif qui puisse exciter à de nouvelles. La liberté dans la culture n'est pas une condition moins nécessaire à sa prospérité; et la gêne à cet égard est inutile autant que dure et ridicule. Vous pouvez forcer un *laboureur* à semer du blé, mais vous ne le forcerez pas à donner à sa terre toutes les préparations et les engrais sans lesquels la culture du blé est infructueuse : ainsi vous anéantissez en pure perte un produit qui eût été avantageux : par une précaution aveugle et imprudente, vous préparez de loin la famine que vous vouliez prévenir.

L'imposition arbitraire tend visiblement à arrêter tous les efforts du *laboureur* et les avances qu'il aurait envie de faire ; elle dessèche donc la source des revenus de l'État ; et en répandant la défiance et la crainte, elle étouffe tout germe de prospérité. Il n'est pas possible que l'imposition arbitraire ne soit souvent excessive ; mais quand elle ne le serait pas, elle a toujours un vice radical, celui de porter sur les avances nécessaires à la reproduction. Il faudrait que l'impôt non-seulement ne fût jamais arbitraire, mais qu'il ne portât point immédiatement sur le *laboureur*. Les États ont des moments de crise où les ressources sont indispensables, et doivent être promptes. Chaque citoyen doit alors à l'État le tribut de son aisance. Si l'impôt sur les propriétaires devient excessif, il ne prend que sur des dépenses qui par elles-mêmes sont stériles. Un grand nombre de citoyens souffrent et gémissent ; mais au moins ce n'est que d'un malaise passager, qui n'a de durée que celle de la contribution extraordinaire ; mais si l'impôt a porté sur les avances nécessaires au *laboureur*, il est devenu spoliatif. La reproduction diminuée par ce qui a manqué du côté des avances entraîne assez rapidement à la décadence.

L'État épuisé languit longtemps, et souvent ne reprend pas cet embonpoint qui est le caractère de la force. L'opinion dans laquelle on est que le *laboureur* n'a besoin que de ses bras pour exercer sa profession est en partie l'origine des erreurs dans lesquelles on est tombé à ce sujet. Cette idée destructive n'est vraie qu'à l'égard de quelques pays dans lesquels la culture est dégradée. La pauvreté des *laboureurs* n'y laisse presque point de prise à l'impôt, ni de ressources à l'État.

LAIDEUR, s. f. (*Gram. et Morale.*), c'est l'opposé de la *beauté ;* il n'y a au moral rien de beau ou de laid sans règles ; au physique, sans rapports ; dans les arts, sans modèle. Il n'y a donc nulle connaissance du beau ou du laid sans connaissance de la règle, sans connaissance du modèle, sans connaissance des rapports et de la fin. Ce qui est nécessaire n'est en soi ni bon ni mauvais, ni beau ni laid ; ce monde n'est donc ni bon ni mauvais, ni beau ni laid en lui-même ; ce qui n'est pas entièrement connu, ne peut être dit ni bon ni mauvais, ni beau ni laid. Or, on ne connaît ni l'univers entier ni son but ; on ne peut donc rien prononcer ni sur sa perfection ni sur son imperfection. Un bloc informe de marbre, considéré en lui-même, n'offre ni rien à admirer ni rien à blâmer ; mais si vous le regardez par ses qualités ; si vous le destinez dans votre esprit à quelque usage ; s'il a déjà pris quelque forme sous la main du statuaire, alors naissent les idées de beauté et de *laideur ;* il n'y a rien d'absolu dans ces idées. Voilà un palais bien construit ; les murs en sont solides, toutes les parties en sont bien combinées ; vous prenez un lézard, vous le laissez dans un de ses appartements ; l'animal, ne trouvant pas un trou où se réfugier, trouvera cette habitation fort incommode ; il aimera mieux des décombres. Qu'un homme soit boiteux, bossu ; qu'on ajoute à toutes ces difformités toutes celles qu'on imaginera, il ne sera beau ou laid que comparé à un autre ; et cet autre ne sera beau ou laid que relativement au plus ou moins de facilité à remplir ses fonctions animales. Il en est de même des qualités morales. Quel témoignage Newton seul sur la surface de la terre, dans la supposition qu'il eût pu s'élever par ses propres forces à toutes les découvertes que nous lui devons, aurait-il pu se rendre à lui-même ? Aucun ; il n'a pu se dire grand que parce que ses semblables qui l'ont environné étaient petits. Une chose est belle ou laide sous deux aspects différents. La conspiration de Venise dans son commencement, ses progrès et ses moyens nous fait écrier : Quel homme que le comte de Bedmard ! qu'il est grand ! La même conspiration sous les points de vue moraux et relatifs à l'humanité et à la justice nous fait dire qu'elle est atroce, et que le comte de Bedmard est hideux ! *Voyez* BEAU.

LANGRES (*Géograph.*), ancienne ville de France, en Champagne, capitale du Bassigny. Du temps de Jules César, elle

était aussi la métropole du peuple appelé *Lingones*, et se nommait *Andematunum* ou *Audumatunum*. Dans le même temps, cette ville appartenait à la Celtique; mais elle devint une cité de la Belgique sous Auguste, et y demeura jointe jusqu'à ce que Dioclétien la rendit à la Lyonnaise.

Langres, comme tant d'autres villes de France, a été exposée à diverses révolutions. Elle fut prise et brûlée dans le passage d'Attila, se rétablit et éprouva le même sort, lors de l'irruption des Vandales, qui massacrèrent saint Didier son évêque, l'an de Jésus-Christ 407. Après que les Barbares eurent envahi l'empire romain, *Langres* tomba sous le pouvoir des Bourguignons, et continua de faire partie de ce royaume sous les Francs, vainqueurs des Bourguignons. Elle échut à Charles le Chauve par le partage des enfants de Louis le Débonnaire. Elle eut ensuite ses comtes particuliers jusqu'à ce que Hugues III, duc de Bourgogne, ayant acquis ce comté de Henri, duc de Bar, le donna, vers l'an 1179, à Gautier, son oncle, évêque de *Langres*, en échange du domaine de Dijon ; et dans la suite, le roi Louis VII érigea ce comté en duché, en annexant la ville à la couronne.

C'est de cette manière que les évêques de *Langres* réunirent *Langres* au domaine de leur église, et devinrent très-puissants en qualité de seigneurs féodaux, dans toute l'étendue de leur diocèse. Odon, comte de Nevers et de Champagne, leur fit hommage pour le comté de Tonnerre, et cet hommage leur fut renouvelé par Marguerite, reine de Suède, et femme du roi Charles. Les rois de Navarre, les ducs de Bourgogne pour leurs terres de la montagne, et les comtes de Champagne pour plusieurs villes et seigneuries, se virent aussi leurs feudataires ; de sorte qu'ils comptaient parmi leurs vassaux non-seulement des ducs, mais encore des rois.

Il n'est donc pas étonnant que l'évêque de *Langres* ait obtenu de Charles le Chauve le droit de battre monnaie, et que ce privilége lui ait été confirmé par Charles le Gros. Enfin, quoique la face des affaires ait bien changé, ces prélats ont toujours eu l'honneur, depuis Philippe le Bel, d'être ducs et pairs de France, jusqu'à nos jours. L'évêque de *Langres* est resté, comme autrefois, suffragant de l'archevêque de Lyon. Son diocèse, qui comprend la ville de Tonnerre, est en tout composé de cent quarante-cinq cures sous six archidiacres.

Venons aux antiquités de la ville de *Langres*, qui nous intéressent plus que l'évêché. Lorsqu'on travaillait dans cette ville, en 1670, 1671 et 1672, à faire des chemins couverts sur la contrescarpe, on y trouva trente-six pièces curieuses, consistant en statues, pyramides, piédestaux, vases, tombeaux, urnes et autres antiquités romaines, qui passèrent entre les mains de M. Colbert.

On a encore trouvé depuis, en fouillant les terres voisines, quantité de médailles antiques, d'or, d'argent et de bronze; plusieurs vases et instruments qu'on employait dans les sacrifices, comme un couteau de cuivre, servant à écorcher les victimes ; un autre couteau, appelé *secespita*, servant à les égorger; un chaudron pour en contenir les entrailles, deux patères pour en recevoir le sang, deux préféricules, un manche d'aspersoir pour jeter l'eau lustrale, une boîte couverte pour l'encens, trois petites cuillères d'argent pour le prendre, deux coins et un morceau de succin jaune, substance qui entrait, comme à présent, dans les parfums.

Enfin, on a trouvé à *Langres* ou dans son voisinage, pendant les deux derniers siècles, plusieurs inscriptions antiques, bas-reliefs, statues, fragments de colonnes, ruines d'édifices et autres monuments propres à illustrer l'histoire de cette ville. Dans le nombre de ceux qui y subsistent encore, les uns sont enchâssés d'espace en espace dans le corps des murs qui lui tiennent lieu de remparts ; les autres se voient dans des jardins particuliers et dans des villages circonvoisins. Il y en a même que certaines familles regardent comme le *palladium* de leurs maisons.

Mais comme le sort de la plupart de ces morceaux antiques est d'être enlevé de leur pays natal, s'il est permis de se servir de ce terme, pour aller grossir le recueil qu'en font les curieux étrangers, les magistrats de la ville de *Langres* se sont depuis longtemps précautionnés contre ces pertes, en marquant dans les registres publics non-seulement l'époque et les circonstances de toutes les découvertes, mais encore en y ajoutant le dessin des bas-reliefs et des statues, et la copie des inscriptions qu'on a successivement déterrées. Un pareil plan devrait être suivi dans toutes les villes de l'Europe qui se vantent de quelque antiquité, ou qui peuvent tirer quelque avantage, de ces sortes de monuments.

Gruter, Reynesius, le père Vignier, jésuite, et Gautherot dans son histoire de la ville de *Langres*, qu'il a intitulée *l'Anastase de Langres, tirée du tombeau de son antiquité*, ont, à la vérité, rassemblé plusieurs inscriptions de cette ville, mais il ne les ont pas toujours lues ni rapportées avec exactitude; et pour Gautherot en particulier, ses recherches sont aussi mal digérées que peu judicieuses.

L'Académie royale des Belles-Lettres de Paris a expliqué quelques-unes des inscriptions dont nous parlons dans le tome V de son histoire, et cela d'après des copies fidèles qu'elle en a reçues de M. l'évêque de *Langres*. On désirerait seulement qu'elle eût étendu ses explications sur un plus grand nombre de monuments de cette cité.

En effet, une de ces inscriptions nous apprend qu'il y eut dans cette ville une colonie romaine; une autre nous confirme ce que César dit de la vénération que les Gaulois avaient pour Pluton, et de leur usage de compter par nuits, au lieu de compter par jours; une troisième nous instruit qu'il y a eu pendant longtemps dans cette ville un théâtre public, et par conséquent des spectacles réglés; une quatrième nous fait connaître que la famille des Jules avait de grandes possessions à *Langres*, ou aux environs; une cinquième nous certifie qu'il partait de cette capitale des peuples de la Gaule Celtique appelés *Lingones*, beaucoup de chemins pavés, et construits en forme de levées, qui conduisaient à Lyon, à Toul, à Besançon, pour aller de celle-ci aux Alpes. De tels monuments ne sont pas indignes d'être observés; mais il faut dire un mot de la position de *Langres*.

Elle est située sur une haute montagne, près de la Marne, aux confins des deux Bourgognes, à 14 lieues N. O. de Dijon, 25 S. E. de Troyes, 40 S. E. de Reims, 63 N. E. de Paris. Long. suivant Cassini, 22^{d}, 51′, 30″, lat. 47^{d}, 51′.

Julius Sabinus, si connu par sa révolte contre Vespasien, et plus encore par la beauté, le courage, la tendresse, la fidélité et l'amour conjugal de sa femme Epponina, était natif de *Langres*. Il faut lire dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, tome IX, les aventures également singulières et attendrissantes de cette illustre dame et de son mari. M. Secousse en a tiré toute l'histoire de Tacite et de Plutarque; c'est un des plus

beaux morceaux de celle des Gaules, par les exemples de vertus qu'elle présente, et par la singularité des événements. Il a été écrit, ce morceau, peu de temps après la mort tragique de Sabinus et d'Epponina, par les deux anciens auteurs que nous venons de nommer, par Tacite, *Hist.* Lib. IV, n° LV, et par Plutarque, *In amator*, p. 770. Leur témoignage, dont on prise la fidélité, ne doit laisser aucun doute sur les circonstances mêmes qui paraissent les plus extraordinaires.

Langres moderne a produit plusieurs gens de lettres célèbres, et tous heureusement ne sont pas morts ; mais je n'en nommerai qu'un seul du siècle passé, M. Barbier d'Aucourt, parce que c'est un des meilleurs sujets que l'Académie française ait jamais eus.

Barbier d'Aucourt (Jean) était d'une famille pauvre, qui ne put lui donner aucun secours pour ses études ; mais son génie et son application y suppléèrent. Il est connu par ses malheurs, par sa défense du nommé Le Brun, accusé faussement d'avoir assassiné la dame Mazel, dont il était domestique, et par les *Sentiments de Cléanthe* sur les *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, critique vive, ingénieuse, délicate et solide; le père Bouhours tenta de la faire supprimer, et ses démarches en multiplièrent les éditions. Barbier d'Aucourt fut ami de MM. de Port-Royal, et composa plusieurs écrits contre les jésuites, qu'il haïssait. Il mourut fort pauvre en 1694, dans sa cinquante-troisième année. « Ma consolation (dit-il aux députés de l'Académie qui vinrent le visiter dans sa dernière maladie, et qui lui parurent attendris de le trouver si mal logé), ma consolation, répéta-t-il, et ma très-grande consolation, c'est que je ne laisse point d'héritiers de ma misère. »

LANGUEUR, s. f. (*Morale.*). Il se dit des hommes et des sociétés. L'âme est dans la *langueur*, quand elle n'a ni les moyens ni l'espérance de satisfaire une passion qui la remplit; elle reste occupée sans activité. Les États sont dans la *langueur* quand le dérangement de l'ordre général ne laisse plus voir distinctement au citoyen un but utile à ses travaux.

LAO-KIUN (*Histoire mod. et Philosophie.*). C'est le nom que l'on donne, à la Chine, à une secte qui porte le nom de son fondateur. *Lao-Kiun* naquit environ six cents ans avant l'ère

chrétienne. Ses sectateurs racontent sa naissance d'une manière tout à fait extraordinaire; son père s'appelait *Quang;* c'était un pauvre laboureur qui parvint à soixante et dix ans sans avoir pu se faire aimer d'aucune femme. Enfin, à cet âge, il toucha le cœur d'une villageoise de quarante ans, qui, sans avoir eu commerce avec son mari, se trouva enceinte par la vertu vivifiante du ciel et de la terre. Sa grossesse dura quatre-vingts ans, au bout desquels elle mit au monde un fils qui avait les cheveux et les sourcils blancs comme la neige : quand il fut en âge, il s'appliqua à l'étude des sciences, de l'histoire et des usages de son pays. Il composa un livre intitulé *Tau-Tsé,* qui contient cinquante mille sentences de morale. Ce philosophe enseignait la mortalité de l'âme; il soutenait que Dieu était matériel; il admettait encore d'autres dieux subalternes. Il faisait consister le bonheur dans un sentiment de volupté douce et paisible qui suspend toutes les fonctions de l'âme. Il recommandait à ses disciples la solitude comme le moyen le plus sûr d'élever l'âme au-dessus des choses terrestres. Ces ouvrages subsistent encore aujourd'hui ; mais on les soupçonne d'avoir été altérés par ses disciples : leur maître prétendait avoir trouvé le secret de prolonger la vie humaine au delà de ses bornes ordinaires; mais ils allèrent plus loin, et tâchèrent de persuader qu'ils avaient un breuvage qui rendait les hommes immortels, et parvinrent à accréditer une opinion si ridicule; ce qui fit qu'on appela leur secte la *secte des immortels.* La religion de *Lao-Kiun* fut adoptée par plusieurs empereurs de la Chine : peu à peu elle dégénéra en un culte idolâtre, et finit par adorer des démons, des esprits et des génies ; on y rendit même un culte aux princes et aux héros. Les prêtres de cette religion donnent dans les superstitions de la magie, des enchantements, des conjurations; cérémonies qu'ils accompagnent de hurlements, de contorsions, et d'un bruit de tambours et de bassins de cuivre. Ils se mêlent aussi de prédire l'avenir. Comme la superstition et le merveilleux ne manquent jamais de partisans, toute la sagesse du gouvernement chinois n'a pu jusqu'ici décréditer cette secte corrompue.

LAQUAIS, s. m. (*Gram.*), homme gagé à l'année pour servir. Ses fonctions sont de se tenir dans l'antichambre, d'annoncer ceux qui entrent, de porter la robe de sa maîtresse, de suivre

le carrosse de son maître, de faire les commissions, de servir à table, où il se tient derrière la chaise; d'exécuter dans la maison la plupart des choses qui servent à l'arrangement et à la propreté, d'éclairer ceux qui montent et descendent, de suivre à pied dans la rue, la nuit, avec un flambeau, etc., mais surtout d'annoncer l'état par la livrée et par l'insolence. Le luxe les a multipliés sans nombre. Nos antichambres se remplissent, et nos campagnes se dépeuplent; les fils de nos laboureurs quittent la maison de leurs pères et viennent prendre dans la capitale un habit de livrée. Ils y sont conduits par l'indigence et la crainte de la milice, et retenus par la débauche et la fainéantise. Ils se marient; ils font des enfants qui soutiennent la race des *laquais;* les pères meurent dans la misère, à moins qu'ils n'aient été attachés à quelques maîtres bienfaisants qui leur aient laissé en mourant un morceau de pain coupé bien court. On avait pensé à mettre un impôt sur la livrée : il en eût résulté deux avantages au moins : 1° Le renvoi d'un grand nombre de *laquais*; 2° un obstacle pour ceux qui auraient été tentés de quitter la province pour prendre le même état : mais cet impôt était trop sage pour avoir lieu.

LEÇON, s. f. (*Gram. Morale.*), c'est l'action d'instruire. Les maîtres de la jeunesse, en s'écartant trop de la manière dont la nature nous instruit, donnent des *leçons* qui fatiguent l'entendement et la mémoire sans les enrichir et sans les perfectionner.

Les *leçons*, la plupart, ne sont qu'un assemblage de mots et de raisonnements, et les mots sur quelque matière que ce soit ne nous rendent qu'imparfaitement les idées des choses. L'écriture hiéroglyphique des anciens Égyptiens était beaucoup plus propre à enrichir promptement l'esprit de connaissances réelles que nos signes de convention. Il faudrait traiter l'homme comme un être organisé et sensible, et se souvenir que c'est par ses organes qu'il reçoit ses idées, et que le sentiment seul les fixe dans sa mémoire. En métaphysique, morale, politique, principes des arts, etc., il faut que le fait ou l'exemple suive la *leçon*, si vous voulez rendre la *leçon* utile. On formerait mieux la raison en faisant observer la liaison naturelle des choses et des idées qu'en donnant l'habitude de faire des arguments;

il faut mêler l'histoire naturelle et civile, la fable, les emblèmes, les allégories, à ce qu'il peut y avoir d'abstrait dans les *leçons* qu'on donne à la jeunesse; on pourrait imaginer d'exécuter une suite de tableaux dont l'ensemble instruirait des devoirs des citoyens, etc.

Quand les abstractions deviennent nécessaires, et que le maître n'a pu parler aux sens et à l'imagination pour insinuer et pour graver un précepte important, il devrait le lier dans l'esprit de son élève à un sentiment de peine ou de plaisir, et le fixer ainsi dans sa mémoire; enfin dans toutes les instructions il faudrait avoir plus d'égard qu'on n'en a eu jusqu'à présent au mécanisme de l'homme.

LÉGÈRETÉ (*Mor.*). Ce mot a deux sens; il se prend pour le contraire de *grave*, d'*important*; et c'est dans ce sens qu'on dit de *légers services*, des *fautes légères*. Dans l'autre sens, *légèreté* est le caractère des hommes qui ne tiennent fortement ni à leurs principes, ni à leurs habitudes, et que l'intérêt du moment décide. On nomme des *légèretés* les actions qui sont l'effet de ce caractère : *légèreté* dans l'esprit est quelquefois prise en bonne part; d'ordinaire elle exclut la suite, la profondeur, l'application; mais elle n'exclut pas la *sagacité*, la *vivacité*; et quand elle est accompagnée de quelque imagination, elle a de la grâce.

LÉGISLATEUR, s. m. (*Politiq.*). Le *législateur* est celui qui a le pouvoir de donner ou d'abroger les lois. En France, le roi est le *législateur*; à Genève, c'est le peuple; à Venise, à Gênes, c'est la noblesse; en Angleterre ce sont les deux chambres et le roi.

Tout *législateur* doit se proposer la sécurité de l'État et le bonheur des citoyens.

Les hommes, en se réunissant en société, cherchent une situation plus heureuse que l'état de nature, qui avait deux avantages, l'égalité et la liberté, et deux inconvénients, la crainte de la violence et la privation des secours, soit dans les besoins nécessaires, soit dans les dangers. Les hommes, pour se mettre à l'abri de ces inconvénients, ont consenti donc à perdre un peu de leur égalité et liberté; et le *législateur* a rempli son objet, lorsqu'en ôtant aux hommes le moins qu'il est possible d'égalité et de liberté, il leur procure le plus qu'il est possible de sécurité et de bonheur.

Le *législateur* doit donner, maintenir ou changer des lois constitutives ou civiles.

Les lois constitutives sont celles qui constituent l'espèce du gouvernement. Le *législateur*, en donnant ces lois, aura égard à l'étendue de pays que possède la nation, à la nature de son sol, à la puissance des nations voisines, à leur génie, et au génie de sa nation.

Un petit État doit être républicain; les citoyens y sont trop éclairés sur leurs intérêts, ces intérêts sont trop peu compliqués pour qu'ils veuillent laisser décider un monarque qui ne serait pas plus éclairé qu'eux : l'État entier pourrait prendre dans un moment la même impression qui serait souvent contraire aux volontés du roi; le peuple, qui ne peut constamment s'arrêter dans les bornes d'une juste liberté, serait indépendant au moment où il voudrait l'être ; cet éternel mécontentement attaché à la condition d'homme, et d'homme qui obéit, ne s'y bornerait pas aux murmures et il n'y aurait pas d'intervalle entre l'humeur et la résolution.

Le *législateur* verra que dans un pays fertile, et où la culture des terres occupe la plus grande partie des habitants, ils doivent être moins jaloux de leur liberté, parce qu'ils n'ont besoin que de tranquillité, et qu'ils n'ont ni la volonté ni le temps de s'occuper des détails de l'administration. D'ailleurs, comme dit le président de Montesquieu, quand la liberté n'est pas le seul bien, on est moins attentif à la défendre : par la même raison, des peuples qui habitent des rochers, des montagnes peu fertiles, sont moins disposés au gouvernement d'un seul; leur liberté est leur seul bien; et de plus, s'ils veulent, par l'industrie et le commerce, remplacer ce que leur refuse la nature. ils ont besoin d'une extrême liberté.

Le *législateur* donnera le gouvernement d'un seul aux États d'une certaine étendue : leurs différentes parties ont trop de peine à se réunir tout à coup pour y rendre les révolutions faciles ; la promptitude des résolutions et de l'exécution, qui est le grand avantage du gouvernement monarchique, fait passer, quand il le faut et dans un moment, d'une province à l'autre, les ordres, les châtiments, les secours. Les différentes parties d'un grand État sont unies sous le gouvernement d'un seul; et dans une grande république, il se formerait nécessai-

rement des factions qui pourraient la déchirer et la détruire : d'ailleurs les grands États ont beaucoup de voisins, donnent de l'ombrage, sont exposés à des guerres fréquentes ; et c'est ici le triomphe du gouvernement monarchique ; c'est dans la guerre surtout qu'il a de l'avantage sur le gouvernement républicain ; il a pour lui le secret, l'union, la célérité, point d'opposition, point de lenteur. Les victoires des Romains ne prouvent rien contre moi ; ils ont soumis le monde ou barbare, ou divisé, ou amolli ; et lorsqu'ils ont eu des guerres qui mettaient la république en danger, ils se hâtaient de créer un dictateur, magistrat plus absolu que nos rois. La Hollande, conduite pendant la paix par ses magistrats, a créé des stathouders dans ses guerres contre l'Espagne et contre la France.

Le *législateur* fait accorder les lois civiles aux lois constitutives ; elles ne seront pas sur beaucoup de cas les mêmes dans une monarchie que dans une république, chez un peuple cultivateur et chez un peuple commerçant ; elles changeront selon les temps, les mœurs et les climats. Mais ces climats ont-ils autant d'influence sur les hommes que quelques auteurs l'ont prétendu, et influent-ils aussi peu sur nous que d'autres auteurs l'ont assuré? Cette question mérite l'attention du *législateur*.

Partout les hommes sont susceptibles des mêmes passions, mais ils peuvent les recevoir par différentes causes et en différentes manières ; ils peuvent recevoir les premières impressions avec plus ou moins de sensibilité ; et si les climats ne mettent que peu de différence dans le genre des passions, ils peuvent en mettre beaucoup dans les sensations.

Les peuples du nord ne reçoivent pas, comme les peuples du midi, des impressions vives, et dont les effets sont prompts et rapides. La constitution robuste, la chaleur concentrée par le froid, le peu de substance des aliments, font sentir beaucoup aux peuples du nord le besoin public de la faim. Dans quelques pays froids et humides, les esprits animaux sont engourdis, et il faut aux hommes des mouvements violents pour leur faire sentir leur existence.

Les peuples du midi ont besoin d'une moindre quantité d'aliments, et la nature leur en fournit en abondance ; la chaleur du climat et la vivacité de l'imagination les épuisent et leur rendent le travail pénible.

Il faut beaucoup de travail et d'industrie pour se vêtir et se loger de manière à ne pas souffrir de la rigueur du froid; et pour se garantir de la chaleur il ne faut que des arbres, un hamac et du repos.

Les peuples du nord doivent être occupés du soin de se procurer le nécessaire, et ceux du midi sentir le besoin de l'amusement. Le Samoïède chasse, ouvre une caverne, coupe et transporte du bois pour entretenir du feu et des boissons chaudes; il prépare des peaux pour se vêtir, tandis que le sauvage d'Afrique va tout nu, se désaltère dans une fontaine, cueille du fruit, et dort ou danse sous l'ombrage.

La vivacité des sens et de l'imagination des peuples du midi leur rend plus nécessaires qu'aux peuples du nord les plaisirs physiques de l'amour; mais, dit le président de Montesquieu, les femmes, chez les peuples du midi, perdant la beauté dans l'âge où commence la raison, ces peuples doivent faire moins entrer le moral dans l'amour que les peuples du nord, où l'esprit et la raison accompagnent la beauté. Les Caffres, les peuples de la Guyane et du Brésil font travailler leurs femmes comme des bêtes, et les Germains les honoraient comme des divinités.

La vivacité de chaque impression, et le peu de besoin de retenir et de combiner leurs idées, doivent être cause que les peuples méridionaux auront peu de suite dans l'esprit et beaucoup d'inconséquences; ils sont conduits par le moment; ils oublient le temps, et sacrifient la vie à un seul jour. Le Caraïbe pleure le soir du regret d'avoir vendu le matin son lit pour s'enivrer d'eau-de-vie.

On doit dans le nord, pour pourvoir à des besoins qui demandent plus de combinaisons d'idées, de persévérance et d'industrie, avoir dans l'esprit plus de suite, de règle, de raisonnement et de raison; on doit avoir dans le midi des enthousiasmes subits, des emportements fougueux, des terreurs paniques, des craintes et des espérances sans fondement.

Il faut chercher ces influences du climat chez des peuples encore sauvages, et dont les uns soient situés vers l'équateur et les autres vers le cercle polaire. Dans les climats tempérés, et parmi des peuples qui ne sont distants que de quelques degrés, les influences du climat sont moins sensibles.

Le *législateur* d'un peuple sauvage doit avoir beaucoup d'égard au climat, et rectifier ses effets par la législation, tant par rapport aux subsistances, aux commodités, que par rapport aux mœurs. Il n'y a point de climat, dit M. Hume, où le *législateur* ne puisse établir des mœurs fortes, pures, sublimes, faibles et barbares. Dans nos pays, depuis longtemps policés, le *législateur*, sans perdre le climat de vue, aura plus d'égard aux préjugés, aux opinions, aux mœurs établies; et selon que ces mœurs, ces opinions, ces préjugés répondent à ses desseins ou leur sont opposés, il doit les combattre ou les fortifier par ses lois. Il faut chez les peuples d'Europe chercher les causes des préjugés, des usages, des mœurs et de leurs contrariétés, non-seulement dans le gouvernement sous lequel ils vivent, mais aussi dans la diversité des gouvernements sous lesquels ils ont vécu, et dont chacun a laissé sa trace. On trouve parmi nous des vestiges des anciens Celtes; on y voit des usages qui nous viennent des Romains; d'autres nous ont été apportés par les Germains, par les Anglais, par les Arabes, etc.

Pour que les hommes sentent le moins qu'il est possible qu'ils ont perdu les deux avantages de l'état de nature, l'égalité et l'indépendance, le *législateur*, dans tous les climats, dans toutes les circonstances, dans tous les gouvernements, doit se proposer de changer l'esprit de propriété en esprit de communauté; les législations sont plus ou moins parfaites, selon qu'elles tendent plus ou moins à ce but; et c'est à mesure qu'elles y parviennent le plus qu'elles procurent le plus de sécurité et de bonheur possibles. Chez un peuple où règne l'esprit de communauté, l'ordre du prince ou du magistrat ne paraît pas l'ordre de la patrie : chaque homme y devient, comme dit Métastase, *compagno delle legge e non seguace : l'ami et non l'esclave des lois*. L'amour de la patrie est le seul objet de passion qui unisse les rivaux; il éteint les divisions; chaque citoyen ne voit dans un citoyen qu'un membre utile à l'État; tous marchent ensemble et contents vers le bien commun; l'amour de la patrie donne le plus noble de tous les courages : on se sacrifie à ce qu'on aime. L'amour de la patrie étend les vues, parce qu'il les porte vers mille objets qui intéressent les autres : il élève l'âme au-dessus des petits intérêts; il l'épure, parce qu'il lui rend moins nécessaire ce qu'elle ne

pourrait obtenir sans injustice; il lui donne l'enthousiasme de la vertu : un État animé de cet esprit ne menace pas les voisins d'invasion, et ils n'en ont rien à craindre. Nous venons de voir qu'un État ne peut s'étendre sans perdre de sa liberté, et qu'à mesure qu'il recule ses bornes, il faut qu'il cède une plus grande autorité à un plus petit nombre d'hommes, ou à un seul, jusqu'à ce qu'enfin devenu un grand empire, les lois, la gloire et le bonheur des peuples aillent se perdre dans le despotisme. Un État où règne l'amour de la patrie craint ce malheur, le plus grand de tous, reste en paix et y laisse les autres. Voyez les Suisses, ce peuple citoyen, respectés de l'Europe entière, entourés de nations plus puissantes qu'eux : ils doivent leur tranquillité à l'estime et à la confiance de leurs voisins, qui connaissent leur amour pour la paix, pour la liberté et pour la patrie. Si le peuple où règne cet esprit de communauté ne regrette point d'avoir soumis sa volonté à la volonté générale; s'il ne sent point le poids de la loi, il sent encore moins celui des impôts; il paie peu, il paie avec joie. Le peuple heureux se multiplie, et l'extrême population devient une cause nouvelle de sécurité et de bonheur.

Dans la législation tout est lié, tout dépend l'un de l'autre: l'effet d'une bonne loi s'étend sur mille objets étrangers à cette loi : un bien procure un bien, l'effet réagit sur la cause, l'ordre général maintient toutes les parties, et chacune influe sur l'autre et sur l'ordre général. L'esprit de communauté, répandu dans le tout, fortifie, lie et vivifie le tout.

Dans les démocraties, les citoyens, par les lois constitutives, étant plus libres et plus égaux que dans les autres gouvernements; dans les démocraties, où l'État, par la part que le peuple prend aux affaires, est réellement la possession de chaque particulier, où la faiblesse de la patrie augmente le patriotisme, où les hommes dans une communauté de périls deviennent nécessaires les uns aux autres, et où la vertu de chacun d'eux se fortifie et jouit de la vertu de tous; dans les démocraties, dis-je, il faut moins d'art et moins de soin que dans les États où la puissance et l'administration sont entre les mains d'un petit nombre ou d'un seul.

Quand l'esprit de communauté n'est pas l'effet nécessaire des lois constitutives, il doit l'être des formes, de quelques lois

et de l'administration. Voyez en nous le germe des passions qui nous opposent à nos semblables, tantôt comme rivaux, tantôt comme ennemis; voyez en nous le germe des passions qui nous unissent à la société : c'est au *législateur* à réprimer les unes, à exciter les autres; c'est en excitant ces passions sociales qu'il disposera les citoyens à l'esprit de communauté.

Il peut, par des lois qui imposent aux citoyens de se rendre des services mutuels, leur faire une habitude de l'humanité; il peut, par des lois, faire de cette vertu un des ressorts principaux de son gouvernement. Je parle d'un possible, et je le dis possible, parce qu'il a été réel sous l'autre hémisphère. Les lois du Pérou tendaient à unir les citoyens par les chaînes de l'humanité; et comme dans les autres législations elles défendent aux hommes de se faire du mal, au Pérou elles leur ordonnaient sans cesse de se faire du bien. Ces lois, en établissant (autant qu'il est possible hors de l'état de nature) la communauté des biens, affaiblissaient l'esprit de propriété, source de tous les vices. Les beaux jours, les jours de fête étaient au Pérou les jours où on cultivait les champs de l'État, le champ du vieillard ou celui de l'orphelin : chaque citoyen travaillait pour la masse des citoyens; il déposait le fruit de son travail dans les magasins de l'État, et il recevait pour récompense le fruit du travail des autres. Ce peuple n'avait d'ennemis que les hommes capables du mal; il attaquait des peuples voisins pour leur ôter des usages barbares; les Incas voulaient attirer toutes les nations à leurs mœurs aimables. En combattant les anthropophages même, ils évitaient de les détruire, et ils semblaient chercher moins la soumission que le bonheur des vaincus.

Le *législateur* peut établir un rapport de bienveillance de lui à son peuple, de son peuple à lui; et par là étendre l'esprit de communauté. Le peuple aime le prince qui s'occupe de son bonheur; le prince aime des hommes qui lui confient leur destinée; il aime les témoins de ses vertus, les organes de sa gloire. La bienveillance fait de l'État une famille qui n'obéit qu'à l'autorité paternelle; sans la superstition qui abrutissait son siècle et rendait ses peuples féroces, que n'aurait pas fait en France un prince comme Henri IV! Dans tous les temps, dans toutes les monarchies, les princes habiles ont fait usage du ressort de la bienveillance; le plus grand éloge qu'on puisse faire d'un

roi est celui qu'un historien danois fait de Canut le Bon : *Il vécut avec ses peuples comme un père avec ses enfants.* L'amitié, la bienfaisance, la générosité, la reconnaissance seront nécessairement des vertus communes dans un gouvernement dont la bienveillance est un des principaux ressorts ; ces vertus ont composé les mœurs chinoises jusqu'au règne de Chi-Tsou. Quand les empereurs de cet empire, trop vaste pour une monarchie réglée, ont commencé à y faire sentir la crainte ; quand ils ont moins fait dépendre leur autorité de l'amour des peuples que de leurs soldats tartares, les mœurs chinoises ont cessé d'être pures, mais elles sont restées douces.

On ne peut imaginer quelle force, quelle activité, quel enthousiasme, quel courage peut répandre dans le peuple cet esprit de bienveillance, et combien il intéresse toute la nation à la communauté ; j'ai du plaisir à dire qu'en France on en a vu des exemples plus d'une fois ; la bienveillance est le seul remède aux abus inévitables dans ces gouvernements qui, par leurs constitutions, laissent le moins de liberté aux citoyens, et le moins d'égalité entre eux. Les lois constitutives et civiles inspireront moins la bienveillance que la conduite du *législateur*, et les formes avec lesquelles on annonce et on exécute ses volontés.

Le *législateur* excitera le sentiment de l'honneur, c'est-à-dire le désir de l'estime de soi-même et des autres, le désir d'être honoré, d'avoir des honneurs. C'est un ressort nécessaire dans tous les gouvernements ; mais le *législateur* aura soin que ce sentiment soit, comme à Sparte et à Rome, uni à l'esprit de communauté, et que le citoyen attaché à son propre honneur et à sa propre gloire, le soit, s'il se peut, davantage à l'honneur et à la gloire de sa patrie. Il y avait à Rome un temple de l'honneur, mais on ne pouvait y entrer qu'en passant par le temple de la vertu. Le sentiment de l'honneur séparé de l'amour de la patrie peut rendre les citoyens capables de grands efforts pour elle, mais il ne les unit pas entre eux, au contraire il multiplie pour eux les objets de jalousie : l'intérêt de l'État est quelquefois sacrifié à l'honneur d'un seul citoyen, et l'honneur les porte tous plus à se distinguer les uns des autres qu'à concourir sous le joug des devoirs au maintien des lois et au bien général.

Le *législateur* doit-il faire usage de la religion comme d'un ressort principal dans la machine du gouvernement?

Si cette religion est fausse, les lumières, en se répandant parmi les hommes, feront connaître sa fausseté, non pas à la dernière classe du peuple, mais aux premiers ordres des citoyens, c'est-à-dire aux hommes destinés à conduire les autres, et qui leur doivent l'exemple du patriotisme et des vertus; or, si la religion avait été la source de leurs vertus, une fois désabusés de cette religion, on les verrait changer leurs mœurs, ils perdraient un frein et un motif et ils seraient détrompés.

Si cette religion est la vraie, il peut s'y mêler de nouveaux dogmes, de nouvelles opinions; et cette nouvelle manière de penser peut être opposée au gouvernement. Or, si le peuple est accoutumé d'obéir par la force de la religion plus que par celle des lois, il suivra le torrent de ses opinions, et il renversera la constitution de l'État, ou il n'en suivra plus l'impulsion. Quels ravages n'ont pas fait en Westphalie les anabaptistes! Le carême des Abyssins les affaiblissait au point de les rendre incapables de soutenir les travaux de la guerre. Ne sont-ce pas les puritains qui ont conduit le malheureux Charles I[er] sur l'échafaud? Les Juifs n'osaient combattre le jour du sabbat.

Si le *législateur* fait de la religion un ressort principal de l'État, il donne nécessairement trop de crédit aux prêtres, qui prendront bientôt de l'ambition. Dans les pays où le *législateur* a pour ainsi dire amalgamé la religion avec le gouvernement, on a vu les prêtres, devenus importants, favoriser le despotisme pour augmenter leur propre autorité, et, cette autorité une fois établie, menacer le despotisme, et lui disputer la servitude des peuples.

Enfin la religion serait un ressort dont le *législateur* ne pourrait jamais prévoir tous les effets, et dont rien ne peut l'assurer qu'il serait toujours le maître; cette raison suffit pour qu'il rende les lois principales soit constitutives, soit civiles, et leur exécution indépendante du culte et des dogmes religieux; mais il doit respecter, aimer la religion, et la faire aimer et respecter.

Le *législateur* ne doit jamais oublier la disposition de la nature humaine à la superstition; il peut compter qu'il y en

aura dans tous les temps et chez tous les peuples : elle se mêlera même toujours à la véritable religion. Les connaissances, les progrès de la raison sont les meilleurs remèdes contre cette maladie de notre espèce ; mais comme jusqu'à un certain point elle est incurable, elle mérite beaucoup d'indulgence.

La conduite des Chinois à cet égard me paraît excellente. Des philosophes sont ministres du prince, et les provinces sont couvertes de pagodes et de dieux ; on n'use jamais de rigueur envers ceux qui les adorent ; mais lorsqu'un dieu n'a pas exaucé les vœux des peuples et qu'ils en sont mécontents au point de se permettre quelques doutes sur sa divinité, les mandarins saisissent ce moment pour abolir une superstitition, ils brisent le dieu et renversent le temple.

L'éducation des enfants sera pour le *législateur* un moyen efficace pour attacher les peuples à la patrie, pour leur inspirer l'esprit de communauté, l'humanité, la bienveillance, les vertus publiques, les vertus privées, l'amour de l'honnête, les passions utiles à l'État, enfin pour leur donner, pour leur conserver la sorte de caractère, de génie qui convient à la nation. Partout où le *législateur* a eu soin que l'éducation fût propre à inspirer à son peuple le caractère qu'il devait avoir, ce caractère a eu de l'énergie et a duré longtemps. Dans l'espace de cinq cents ans il ne s'est presque pas fait de changement dans les mœurs étonnantes de Lacédémone. Chez les anciens Perses l'éducation leur faisait aimer la monarchie et leurs lois ; c'est surtout à l'éducation que les Chinois doivent l'immutabilité de leurs mœurs ; les Romains furent longtemps à n'apprendre à leurs enfants que l'agriculture, la science militaire et les lois de leur pays ; ils ne leur inspiraient que l'amour de la frugalité, de la gloire et de la patrie ; ils ne donnaient à leurs enfants que leurs connaissances et leurs passions. Il y a dans la patrie différents ordres, différentes classes ; il y a des vertus et des connaissances qui doivent être communes à tous les ordres, à toutes les classes ; il y a des vertus et des connaissances qui sont plus propres à certains états, et le *législateur* doit faire veiller à ces détails importants. C'est surtout aux princes et aux hommes qui doivent tenir un jour dans leurs mains la balance de nos destinées que l'éducation doit apprendre à gouverner une nation de la manière dont elle veut et dont elle doit l'être. En Suède,

le roi n'est pas le maître de l'éducation de son fils; il n'y a pas longtemps qu'à l'assemblée des états de ce royaume un sénateur dit au gouverneur de l'héritier de la couronne : *Conduisez le prince dans la cabane de l'indigence laborieuse; faites-lui voir de près le malheureux, et apprenez-lui que ce n'est pas pour servir aux caprices d'une douzaine de souverains que les peuples de l'Europe sont faits.*

Quand les lois constitutives et civiles, les formes, l'éducation ont contribué à assurer la défense, la subsistance de l'État, la tranquillité des citoyens et les mœurs; quand le peuple est attaché à la patrie et a pris la sorte de caractère la plus propre au gouvernement sous lequel il doit vivre, il s'établit une manière de penser qui se perpétue dans la nation; tout ce qui tient à la constitution et aux mœurs paraît sacré; l'esprit du peuple ne se permet pas d'examiner l'utilité d'une loi ou d'un usage: on n'y discute ni le plus ni le moins de nécessité des devoirs, on ne fait que les respecter et les suivre; et si on raisonne sur leurs bornes, c'est moins pour les resserrer que pour les étendre; c'est alors que les citoyens ont des principes qui sont les règles de leur conduite, et le *législateur* ajoute à l'autorité que lui donnent les lois celle de l'opinion. Cette autorité de l'opinion entre dans tous les gouvernements et les consolide; c'est par elle que presque partout le grand nombre mal conduit ne murmure pas d'obéir au petit nombre; la force réelle est dans les sujets, mais l'opinion fait la force des maîtres; cela est vrai jusque dans les États despotiques. Si les empereurs de Rome et les sultans des Turcs ont régné par la crainte sur le plus grand nombre de leurs sujets, ils avaient pour s'en faire craindre des prétoriens et des janissaires sur lesquels ils régnaient par l'opinion; quelquefois elle n'est qu'une idée répandue que la famille régnante a un droit réel au trône; quelquefois elle tient à la religion, souvent à l'idée qu'on s'est faite de la grandeur de la puissance qui opprime; la seule vraiment solide est celle qui est fondée sur le bonheur et l'approbation des citoyens.

Le pouvoir de l'opinion augmente encore par l'habitude, s'il n'est affaibli par des secousses imprévues, des révolutions subites et de grandes fautes.

C'est par l'administration que le *législateur* conserve la puissance, le bonheur et le génie de son peuple; et sans une bonne

administration, les meilleures lois ne sauvent ni les États de leur décadence, ni les peuples de la corruption.

Comme il faut que les lois ôtent au citoyen le moins de liberté qu'il est possible et laissent le plus qu'il est possible d'égalité entre eux, dans les gouvernements où les hommes sont le moins libres et le moins égaux, il faut que par l'administration le *législateur* leur fasse oublier ce qu'ils ont perdu des deux grands avantages de l'état de nature; il faut qu'il consulte sans cesse les désirs de la nation; il faut qu'il expose aux yeux du public les détails de l'administration; il faut qu'il lui rende compte de ses grâces; il doit même engager les peuples à s'occuper du gouvernement, à le discuter, à en suivre les opérations, et c'est un moyen de les attacher à la patrie. Il faut, dit un roi qui écrit, vit et règne en philosophe, *que le* législateur *persuade au peuple que la loi seule peut tout, et que la fantaisie ne peut rien.*

Le *législateur* disposera son peuple à l'humanité, par la bonté et les égards avec lesquels il traitera tout ce qui est homme, soit citoyen, soit étranger, en encourageant les inventions et les hommes utiles à la nature humaine; par la pitié dont il donnera des preuves au malheureux; par l'attention à éviter la guerre et les dépenses superflues; enfin par l'estime qu'il accordera lui-même aux hommes connus par leur bonté.

La même conduite, qui contribue à répandre parmi son peuple le sentiment d'humanité, excite pour lui ce sentiment de bienveillance, qui est le lien de son peuple à lui; quelquefois il excitera ce sentiment par des sacrifices éclatants de son intérêt personnel à l'intérêt de sa nation, en préférant, par exemple, pour les grâces l'homme utile à la patrie à l'homme qui n'est utile qu'à lui. Un roi de la Chine, ne trouvant point son fils digne de lui succéder, fit passer son sceptre à son ministre, et dit: *J'aime mieux que mon fils soit mal, et que mon peuple soit bien, que si mon fils était bien, et que mon peuple fût mal.* A la Chine, les édits des rois sont les exhortations d'un père à ses enfants; il faut que les édits instruisent, exhortent autant qu'ils commandent: c'était autrefois l'usage de nos rois, et ils ont perdu à le négliger. Le *législateur* ne saurait donner à tous les ordres de l'État trop de preuves de sa bienveillance: un roi de Perse admettait les laboureurs à sa table, et

il leur disait : *Je suis un d'entre vous; vous avez besoin de moi, j'ai besoin de vous; vivons en frères.*

C'est en distribuant justement et à propos les honneurs que le *législateur* animera le sentiment de l'honneur, et qu'il le dirigera vers le bien de l'État : quand les honneurs seront une récompense de la vertu, l'honneur portera aux actions vertueuses.

Le *législateur* tient dans ses mains deux rênes avec lesquelles il peut conduire à son gré les passions; je veux dire les peines et les récompenses. Les peines ne doivent être imposées qu'au nom de la loi par les tribunaux; mais le *législateur* doit se réserver le pouvoir de distribuer librement une partie des récompenses.

Dans un pays où la constitution de l'État intéresse les citoyens au gouvernement, où l'éducation et l'administration ont gravé dans les hommes les principes et les sentiments patriotiques et l'honneur, il suffit d'infliger au coupable les peines les plus légères : c'est assez qu'elles indiquent que le citoyen puni a commis une faute; les regards de ses concitoyens ajoutent à son châtiment. Le *législateur* est le maître d'attacher les peines les plus graves aux vices les plus dangereux pour sa nation; il peut faire considérer comme des peines des avantages réels, mais vers lesquels il est utile que les désirs de la nation ne se portent pas; il peut même faire considérer aux hommes comme des peines véritables ce qui dans d'autres pays pourrait servir de récompense. A Sparte, après certaines fautes il n'était plus permis à un citoyen de prêter sa femme. Chez les Péruviens, le citoyen auquel il aurait été défendu de travailler au champ du public aurait été un homme très-malheureux; sous ces législations sublimes, un homme se trouvait puni quand on le ramenait à son intérêt personnel et à l'esprit de propriété. Les nations sont avilies quand les supplices ou la privation des biens deviennent des châtiments ordinaires : c'est une preuve que le *législateur* est obligé de punir ce que la nation ne punirait plus. Dans les républiques, la loi doit être douce, parce qu'on n'en dispense jamais. Dans les monarchies, elle doit être plus sévère, parce que le *législateur* doit faire aimer sa clémence en pardonnant malgré la loi. Cependant chez les Perses, avant Cyrus, les lois étaient fort douces; elles ne

condamnaient à la mort ou à l'infamie que les citoyens qui avaient fait plus de mal que de bien.

Dans les pays où les peines peuvent être légères, des récompenses médiocres suffisent à la vertu : elle est bien faible et bien rare quand il faut la payer. Les récompenses peuvent servir à changer l'esprit de propriété en esprit de communauté : 1° lorsqu'elles sont accordées à des preuves de cette dernière sorte d'esprit ; 2° en accoutumant les citoyens à regarder comme des récompenses les nouvelles occasions qu'on leur donne de sacrifier l'intérêt personnel à l'intérêt de tous.

Le *législateur* peut donner un prix infini à sa bienveillance, en ne l'accordant qu'aux hommes qui ont bien servi l'État.

Si les rangs, les prééminences, les honneurs sont toujours le prix des services, et s'ils imposent le devoir d'en rendre de nouveaux, ils n'exciteront point l'envie de la multitude ; elle ne sentira point l'humiliation de l'inégalité des rangs ; le *législateur* lui donnera d'autres consolations sur cette inégalité des richesses, qui est un effet inévitable de la grandeur des États ; il faut qu'on ne puisse parvenir à l'extrême opulence que par une industrie qui enrichisse l'État, et jamais aux dépens du peuple ; il faut faire tomber les charges de la société sur les hommes riches qui jouissent des avantages de la société. Les impôts entre les mains d'un *législateur* qui administre bien sont un moyen d'abolir certains abus, une industrie funeste, ou des vices ; ils peuvent être un moyen d'encourager le genre d'industrie le plus utile, d'exciter certains talents, certaines vertus.

Le *législateur* ne regardera pas comme une chose indifférente l'étiquette, les cérémonies : il doit frapper la vue, celui des sens qui agit le plus sur l'imagination. Les cérémonies doivent réveiller dans le peuple le sentiment pour la puissance du *législateur* ; mais on doit aussi les lier avec l'idée de la vertu ; elles doivent rappeler le souvenir des belles actions, la mémoire des magistrats, des guerriers illustres, des bons citoyens. La plupart des cérémonies, des étiquettes de nos gouvernements modérés de l'Europe, ne conviendraient qu'aux despotes de l'Asie ; et beaucoup sont ridicules, parce qu'elles n'ont plus avec les mœurs et les usages lés rapports qu'elles avaient au temps de leur institution ; elles étaient respectables, elles font rire.

Le *législateur* ne négligera pas les manières; quand elles ne sont plus l'expression des mœurs, elles en sont le frein; elles forcent les hommes à paraître ce qu'ils devraient être; et si elles ne remplacent qu'imparfaitement les mœurs, elles ont pourtant souvent les mêmes effets : c'est du lieu de la résidence du *législateur*, c'est par ses exemples, par celui des hommes respectés, que les manières se répandent dans le peuple.

Les jeux publics, les spectacles, les assemblées seront un des moyens dont le *législateur* se servira pour unir entre eux les citoyens : les jeux des Grecs, les confréries des Suisses, les coteries d'Angleterre, nos fêtes, nos spectacles, répandent l'esprit de société, qui contribue à l'esprit du patriotisme. Ces assemblées d'ailleurs accoutument les hommes à sentir le prix des regards et du jugement de la multitude; elles augmentent l'amour de la gloire et la crainte de la honte. Il ne se sépare de ces assemblées que le vice timide ou la prétention sans succès; enfin, quand elles n'auraient d'utilité que de multiplier nos plaisirs, elles mériteraient encore l'attention du *législateur*.

En se rappelant les objets et les principes de toute législation, il doit, en proportion de ce que les hommes ont perdu de leur liberté et de leur égalité, les dédommager par une jouissance tranquille de leurs biens, et une protection contre l'autorité qui les empêche de désirer un gouvernement moins absolu, où l'avantage de plus de liberté est presque toujours troublé par l'inquiétude de la perdre.

Si le *législateur* ne respecte ni ne consulte la volonté générale; s'il fait sentir son pouvoir plus que celui de la loi; s'il traite l'homme avec orgueil, le mérite avec indifférence, le malheureux avec dureté; s'il sacrifie ses sujets à sa famille, les finances à ses fantaisies, la paix à sa gloire; si sa faveur est accordée à l'homme qui sait plaire plus qu'à l'homme qui peut servir; si les honneurs, si les places sont obtenus par l'intrigue; si les impôts se multiplient, alors l'esprit de communauté disparaît: l'impatience saisit le citoyen d'une république; la langueur s'empare du citoyen de la monarchie; il cherche l'État, et ne voit plus que la proie d'un maître; l'activité se ralentit; l'homme prudent reste oisif; l'homme vertueux n'est que dupe; le voile de l'opinion tombe; les principes nationaux ne paraissent plus que des préjugés, et ils ne sont en effet que

cela; on se rapproche de la loi de la nature, parce que la législation en blesse les droits; il n'y a plus de mœurs; la nation perd son caractère; le *législateur* est étonné d'être mal servi, il augmente les récompenses; mais celles qui flattaient la vertu ont perdu leur prix qu'elles ne tenaient que de l'opinion; aux passions nobles qui animaient autrefois les peuples, le *législateur* essaye de substituer la cupidité et la crainte, et il augmente encore dans la nation les vices et l'avilissement. Si dans sa perversité il conserve ces formules, ces expressions de bienveillance avec lesquelles ses prédécesseurs annonçaient leurs volontés utiles; s'il conserve le langage d'un père avec la conduite d'un despote, il joue le rôle d'un charlatan méprisé d'abord, et bientôt imité; il introduit dans la nation la fausseté et la perfidie, et, comme dit Guarini, *viso di carita mente d'invidia.*

Quelquefois le *législateur* voit la constitution de l'État se dissoudre, et le génie des peuples s'éteindre, parce que la législation n'avait qu'un objet, et que cet objet venant à changer, les mœurs d'abord, et bientôt les lois, n'ont pu rester les mêmes. Lacédémone était instituée pour conserver la liberté, au milieu d'une foule de petits États plus faibles qu'elle, parce qu'ils n'avaient pas ses mœurs; mais il lui manquait de pouvoir s'agrandir sans se détruire. L'objet de la législation de la Chine était la tranquillité des citoyens par l'exercice des vertus douces : ce grand empire n'aurait pas été la proie de quelques hordes de Tartares, si les *législateurs* y avaient animé et entretenu les vertus fortes, et si on y avait autant pensé à élever l'âme qu'à la régler. L'objet de la législation de Rome était trop l'agrandissement; la paix était pour les Romains un état de trouble, de factions et d'anarchie; ils se dévorèrent quand ils n'eurent plus le monde à dompter. L'objet de la législation de Venise est trop de tenir le peuple dans l'esclavage, on l'amollit ou l'avilit, et la sagesse tant vantée de ce gouvernement n'est que l'art de se maintenir sans puissance et sans vertus.

Souvent un *législateur* borné délie les ressorts du gouvernement et dérange ses principes, parce qu'il n'en voit pas assez l'ensemble, et qu'il donne tous ses soins à la partie qu'il voit seule, ou qui tient de plus près à son goût particulier, à son caractère.

Le conquérant avide de conquêtes négligera la jurisprudence, le commerce, les arts. Un autre excite la nation au commerce, et néglige la guerre. Un troisième favorise trop les arts de luxe, et les arts utiles sont avilis, ainsi du reste. Il n'y a point de nation, du moins de grande nation, qui ne puisse être à la fois, sous un bon gouvernement, guerrière, commerçante, savante et polie. Je vais terminer cet article, déjà trop long, par quelques réflexions sur l'état présent de l'Europe.

Le système d'équilibre, qui, d'une multitude d'États, ne forme qu'un seul corps, influe sur les résolutions de tous les *législateurs*. Les lois constitutives, les lois civiles, l'administration, sont plus liées aujourd'hui avec le droit des gens, et même en sont plus dépendantes qu'elles ne l'étaient autrefois : il ne se passe plus rien dans un État qui n'intéresse tous les autres, et le *législateur* d'un État puissant influe sur la destinée de l'Europe entière.

De cette nouvelle situation des hommes il résulte plusieurs conséquences.

Par exemple, il peut y avoir de petites monarchies et de grandes républiques. Dans les premières, le gouvernement y sera maintenu par des associations, des alliances, et par le système général. Les petits princes d'Allemagne et d'Italie sont des monarques, et si leurs peuples se lassaient de leur gouvernement, ils seraient réprimés par les souverains des grands États. Les dissensions, les partis, inséparables des grandes républiques, ne pourraient aujourd'hui les affaiblir au point de les exposer à être envahies. Personne n'a profité des guerres civiles de la Suisse et de la Pologne : plusieurs puissances se ligueront toujours contre celle qui voudra s'agrandir. Si l'Espagne était une république, et qu'elle fût menacée par la France, elle serait défendue par l'Angleterre, la Hollande, etc.

Il y a aujourd'hui en Europe une impossibilité morale de faire des conquêtes; et de cette impossibilité il est jusqu'à présent résulté pour les peuples plus d'inconvénients, peut-être, que d'avantages. Quelques *législateurs* se sont négligés sur la partie de l'administration qui donne de la force aux États, et on a vu de grands royaumes, sous un ciel favorable, languir sans richesses et sans puissance.

D'autres *législateurs* n'ont regardé les conquêtes que comme

difficiles, et point comme impossibles, et leur ambition s'est occupée à multiplier les moyens de conquérir ; les uns ont donné à leurs États une forme purement militaire, et ne laissent presque à leurs sujets de métier à faire que celui de soldat; d'autres entretiennent même en paix des armées de mercenaires qui ruinent les finances, et favorisent le despotisme ; des magistrats et quelques licteurs feraient obéir aux lois, et il faut des armées immenses pour faire servir un maître. C'est là le principal objet de la plupart de nos *législateurs ;* et pour le remplir ils se voient obligés d'employer les tristes moyens des dettes et des impôts.

Quelques *législateurs* ont profité du progrès des lumières qui, depuis cinquante années, se sont répandues rapidement d'un bout de l'Europe à l'autre; elles ont éclairé sur les détails de l'administration, sur les moyens de favoriser la population, d'exciter l'industrie, de conserver les avantages de la situation, et de s'en procurer de nouveaux. On peut croire que les lumières conservées par l'imprimerie ne peuvent s'éteindre, et peuvent encore augmenter. Si quelque despote voulait replonger sa nation dans les ténèbres, il se trouvera des nations libres qui lui rendront le jour.

Dans les siècles éclairés il est impossible de fonder une législation sur des erreurs ; la charlatanerie même et la mauvaise foi des ministres sont d'abord aperçues, et ne font qu'exciter l'indignation. Il est également difficile de répandre un fanatisme destructeur, tel que celui des disciples d'Odin et de Mahomet : on ne ferait recevoir aujourd'hui chez aucun peuple de l'Europe des préjugés contraires au droit des gens et aux lois de la nature.

Tous les peuples ont aujourd'hui des idées assez justes de leurs voisins, et par conséquent ils ont moins que dans les temps d'ignorance l'enthousiasme de la patrie; il n'y a guère d'enthousiasme quand il y a beaucoup de lumières ; il est presque toujours le mouvement d'une âme plus passionnée qu'instruite; les peuples, en comparant dans toutes les nations les lois aux lois, les talents aux talents, les mœurs aux mœurs, trouveront si peu de raison de se préférer à d'autres que, s'ils conservent pour la patrie cet amour qui est le fruit de l'intérêt personnel, ils n'auront plus du moins cet enthousiasme qui est le fruit d'une estime exclusive.

On ne pourrait aujourd'hui, par des suppositions, par des imputations, par des artifices politiques, inspirer des haines nationales aussi vives qu'on en inspirait autrefois; les libelles que nos voisins publient contre nous ne font guère d'effet que sur une faible et vile partie des habitants d'une capitale, qui renferme la dernière des populaces et le premier des peuples.

La religion, de jour en jour plus éclairée, nous apprend qu'il ne faut point haïr ceux qui ne pensent pas comme nous : on sait distinguer aujourd'hui l'esprit sublime de la religion des suggestions de ses ministres; nous avons vu de nos jours les puissances protestantes en guerre avec les puissances catholiques, et aucune ne réussir dans le dessein d'inspirer aux peuples ce zèle brutal et féroce qu'on avait autrefois l'un contre l'autre, même pendant la paix, chez les peuples de différentes sectes.

Tous les hommes de tous les pays se sont devenus nécessaires pour l'échange des fruits de l'industrie et des productions de leur sol; le commerce est pour les hommes un lien nouveau; chaque nation a intérêt aujourd'hui qu'une autre nation conserve ses richesses, son industrie, ses banques, son luxe et son agriculture; la ruine de Leipsick, de Lisbonne et de Lima a fait faire des banqueroutes sur toutes les places de l'Europe, et a influé sur la fortune de plusieurs millions de citoyens.

Le commerce, comme les lumières, diminue la férocité; mais aussi, comme les lumières ôtent l'enthousiasme d'estime, il ôte peut-être l'enthousiasme de vertu; il éteint peu à peu l'esprit de désintéressement qu'il remplace par celui de justice; il adoucit les mœurs que les lumières polissent; mais en tournant moins les esprits au beau qu'à l'utile, au grand qu'au sage, il altère peut-être la force, la générosité et la noblesse des mœurs.

De l'esprit de commerce et de la connaissance que les hommes ont aujourd'hui des vrais intérêts de chaque nation, il s'ensuit que les *législateurs* doivent être moins occupés de défenses et de conquêtes qu'ils ne l'ont été autrefois; il s'ensuit qu'ils doivent favoriser la culture des terres et des arts, la consommation et le produit de leurs productions; mais ils doivent veiller en même temps à ce que les mœurs polies ne s'affaiblis-

sent point trop et à maintenir l'estime des vertus guerrières.

Car il y aura toujours des guerres en Europe, on peut s'en fier là-dessus aux intérêts des ministres; mais ces guerres qui étaient de nation à nation ne seront souvent que de *législateur* à *législateur*.

Ce qui doit encore embraser l'Europe, c'est la différence des gouvernements; cette belle partie du monde est partagée en républiques et en monarchies : l'esprit de celles-ci est actif, et quoiqu'il ne soit pas de leur intérêt de s'étendre, elles peuvent entreprendre des conquêtes dans les moments où elles sont gouvernées par des hommes que l'intérêt de leur nation ne conduit pas; l'esprit des républiques est pacifique, mais l'amour de la liberté, une crainte superstitieuse de la perdre, porteront souvent les États républicains à faire la guerre pour abaisser ou pour réprimer les États monarchiques; cette situation de l'Europe entretiendra l'émulation des vertus fortes et guerrières; cette diversité de sentiments et de mœurs qui naissent de différents gouvernements s'opposera au progrès de cette mollesse, de cette douceur excessive des mœurs, effet du commerce, du luxe et des longues paix.

LÉGISLATION, s. f. (*Gram. et Politique*), l'art de donner des lois aux peuples. La meilleure législation est celle qui est la plus simple et la plus conforme à la nature; il ne s'agit pas de s'opposer aux passions des hommes, mais au contraire de les encourager en les appliquant à l'intérêt public et particulier. Par ce moyen, on diminuera le nombre des crimes et des criminels, et l'on réduira les lois à un très-petit nombre. *Voyez* Législateur.

LEIBNITZIANISME, ou Philosophie de Leibnitz. Les modernes ont quelques hommes, tels que Bayle, Descartes, *Leibnitz* et Newton, qu'ils peuvent opposer, et peut-être avec avantage, aux génies les plus étonnants de l'antiquité. S'il existait au-dessus de nos têtes une espèce d'êtres qui observât nos travaux comme nous observons ceux des êtres qui rampent à nos pieds, avec quelle surprise n'aurait-elle pas vu ces quatre merveilleux insectes? Combien de pages n'auraient-ils pas remplies dans leurs éphémérides naturelles? Mais l'existence d'esprits intermédiaires entre l'homme et Dieu est une supposition trop absurde pour que nous n'osions pas affirmer que

l'immensité de l'intervalle est vide, et que, dans la grande chaîne, après le créateur universel, qu'on ne peut même admettre en bonne philosophie, c'est l'homme qui se présente; et à la tête de l'espèce humaine, ou Socrate ou Marc-Aurèle, ou Pascal, ou Trajan, ou Julien, ou Bacon, ou Bayle, ou Descartes, ou Newton, ou *Leibnitz*.

Ce dernier naquit à Leipsick en Saxe, le 23 juin 1646; il fut nommé *Godefroi-Guillaume*. Frédéric, son père, était professeur en morale, et greffier de l'université; et Catherine Schmuck, sa mère, troisième femme de Frédéric, fille d'un docteur et professeur en droit. Paul *Leibnitz*, son grand-oncle, avait servi en Hongrie, et mérité, en 1600, des titres de noblesse de l'empereur Rodolphe II.

Il perdit son père à l'âge de six ans, et le sort de son éducation retomba sur sa mère, femme de mérite. Il se montra également propre à tous les genres d'études, et s'y porta avec la même ardeur et le même succès. Lorsqu'on revient sur soi, et qu'on compare les petits talents qu'on a reçus avec ceux d'un *Leibnitz*, on est tenté de jeter loin les livres, et d'aller mourir tranquille au fond de quelque recoin ignoré.

Son père lui avait laissé une assez ample collection de livres : à peine le jeune *Leibnitz* sut-il un peu de grec et de latin, qu'il entreprit de les lire tous, poëtes, orateurs, historiens, jurisconsultes, philosophes, théologiens, médecins. Bientôt il sentit le besoin de secours, et il en alla chercher. Il s'attacha particulièrement à Jacques Thomasius; personne n'avait des connaissances plus profondes de la littérature et de la philosophie ancienne que Thomasius; cependant le disciple ne tarda pas à devenir plus habile que son maître : Thomasius avoua la supériorité de *Leibnitz*; *Leibnitz* reconnut les obligations qu'il avait à Thomasius. Ce fut souvent entre eux un combat d'éloge d'un côté et de reconnaissance de l'autre.

Leibnitz apprit, sous Thomasius, à attacher un grand prix aux philosophes anciens, à la tête desquels il plaça Pythagore et Platon; il eut du goût et du talent pour la poésie; ses vers sont remplis de choses. Je conseille à nos jeunes auteurs de lire le poëme qu'il composa en 1676 sur la mort de Jean-Frédéric de Brunswick, son protecteur; ils y verront combien la

poésie, lorsqu'elle n'est pas un vain bruit, exige de connaissances préliminaires.

Il fut profond dans l'histoire; il connut les intérêts des princes. Jean Casimir, roi de Pologne, ayant abdiqué la couronne en 1668, Philippe-Guillaume de Neubourg, comte palatin, fut un des prétendants; et *Leibnitz,* caché sous le nom de *George Ulicorius,* prouva que la république ne pouvait faire un meilleur choix : il avait alors vingt-deux ans; et son ouvrage fut attribué aux plus fameux jurisconsultes de son temps.

Quand on commença à traiter de la paix de Nimègue, il y eut des difficultés sur le cérémonial, à l'égard des princes libres de l'Empire qui n'étaient pas électeurs. On refusait à leurs ministres des honneurs qu'on accordait à ceux des princes d'Italie. Il écrivit en faveur des premiers l'ouvrage intitulé *Cæsarini Furstenerii, de jure suprematus ac legationis principum Germaniæ.* C'est un système où l'on voit un luthérien placer le pape à côté de l'empereur, comme chef temporel de tous les États chrétiens, du moins en Occident. Le sujet est particulier; mais à chaque pas l'esprit de l'auteur prend son vol et s'élève aux vues générales.

Au milieu de ces occupations, il se liait avec tous les savants de l'Allemagne et de l'Europe; il agitait, soit dans des thèses, soit dans des lettres, des questions de logique, de métaphysique, de morale, de mathématique et de théologie; et son nom s'inscrivait dans la plupart des académies.

Les princes de Brunswick le destinèrent à écrire l'histoire de leur maison. Pour remplir dignement ce projet, il parcourut l'Allemagne et l'Italie, visitant les anciennes abbayes, fouillant dans les archives des villes, examinant les tombeaux et les autres antiquités, et recueillant tout ce qui pouvait répandre de l'agrément et de la lumière sur une matière ingrate.

Ce fut en passant sur une petite barque, seul, de Venise à Mesola, dans le Ferrarois, qu'un chapelet, dont il avait jugé à propos de se pourvoir à tout événement dans un pays d'inquisition, lui sauva la vie. Il s'éleva une tempête furieuse : le pilote, qui ne croyait pas être entendu par un Allemand, et qui le regardait comme la cause du péril, proposa de le jeter en mer, en conservant néanmoins ses hardes et son argent, qui n'étaient pas hérétiques. *Leibnitz,* sans se troubler, tira son

chapelet d'un air dévôt; et cet artifice fit changer d'avis au pilote. Un philosophe ancien, c'était, je crois, Diagoras, surnommé l'athée, échappa au même danger, en montrant au loin, à ceux qui méditaient d'apaiser les dieux en le précipitant dans les flots, des vaisseaux battus par la tempête, et où Diagoras n'était pas.

De retour de ses voyages à Hanovre en 1699, il publia une portion de la récolte qu'il avait faite, car son avidité s'était jetée sur tout, en un volume in-folio, sous le titre de *Code du droit des gens*. C'est là qu'il démontre que les actes publiés de nation à nation sont les sources les plus certaines de l'histoire; et que, quels que soient les petits ressorts honteux qui ont mis en mouvement ces grandes masses, c'est dans les traités qui ont précédé leurs émotions et accompagné leur repos momentané qu'il faut découvrir leurs véritables intérêts. La préface du *Codex juris gentium diplomaticus* est un morceau de génie. L'ouvrage est une mer d'érudition : il parut en 1693.

Le premier volume *scriptorum Brunsvicensia illustrantium*, où la base de son histoire fut élevée, parut en 1707 ; c'est là qu'il juge, d'un jugement dont on n'a point appelé, de tous les matériaux qui devaient servir au reste de l'édifice.

On croyait que des gouverneurs de villes de l'empire de Charlemagne étaient devenus, avec le temps, princes héréditaires; *Leibnitz* prouve qu'ils l'avaient toujours été. On regardait le xe et le xie siècle comme les plus barbares du christianisme ; *Leibnitz* rejette ce reproche sur le xiiie et le xive siècle, où des hommes pauvres par institut, avides de l'aisance par faiblesse humaine, inventaient des fables par nécessité. On le voit suivre l'enchaînement des événements, discerner les fils délicats qui les ont attirés les uns à la suite des autres, et poser les règles d'une espèce de divination, d'après laquelle l'état antérieur et l'état présent d'un peuple étant bien connus, on peut annoncer ce qu'il deviendra.

Deux autres volumes, *scriptorum Brunsvicensia illustrantium*, parurent en 1710 et en 1711 ; le reste n'a point suivi. M. de Fontenelle a exposé le plan général de l'ouvrage, dans son éloge de *Leibnitz*, *Mémoires de l'Académie des Sciences*, année 1716.

Dans le cours de ses recherches, il prétendit avoir décou-

vert la véritable origine des Français ; et il en publia une dissertation en 1716.

Leibnitz était grand jurisconsulte ; le droit était et sera longtemps l'étude dominante de l'Allemagne ; il se présenta à l'âge de vingt ans aux examens du doctorat : sa jeunesse, qui aurait dû lui concilier la bienveillance de la femme du doyen de la Faculté, excita je ne sais comment sa mauvaise humeur, et *Leibnitz* fut refusé ; mais l'applaudissement général et la même dignité qui lui fut offerte et conférée par les habitants de la ville d'Altorf le vengèrent bien de cette injustice. S'il est permis de juger du mérite du candidat par le choix du sujet de sa thèse, quelle idée ne se formera-t-on pas de *Leibnitz ?* Il disputa *des cas perplexes en droit.* Cette thèse fut imprimée dans la suite avec deux petits autres traités, l'un intitulé : *Specimen Encyclopediæ in jure;* l'autre : *Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum.*

Ce mot *Encyclopédie* avait été employé dans un sens plus général par Alstedius : celui-ci s'était proposé de rapprocher les différentes sciences, et de marquer les lignes de communication qu'elles ont entre elles. Le projet en avait plu à *Leibnitz;* il s'était proposé de perfectionner l'ouvrage d'Alstedius ; il avait appelé à son secours quelques savants : l'ouvrage allait commencer, lorsque le chef de l'entreprise, distrait par les circonstances, fut entraîné à d'autres occupations, malheureusement pour nous qui lui avons succédé, et pour qui le même travail n'a été qu'une source de persécutions, d'insultes et de chagrins, qui se renouvellent de jour en jour, qui ont commencé il y a plus de quinze ans, et qui ne finiront peut-être qu'avec notre vie.

A l'âge de vingt-deux ans, il dédia à l'électeur de Mayence, Jean-Philippe de Schomborn, *une nouvelle méthode d'enseigner et d'apprendre la jurisprudence, avec un catalogue des choses à désirer dans la science du droit.* Il donna, dans la même année, *son projet pour la réforme générale du corps du droit.* La tête de cet homme était ennemie du désordre ; et il fallait que les matières les plus embarrassées s'y arrangeassent en y entrant : il réunissait deux grandes qualités presque incompatibles : l'esprit d'invention et celui de méthode ; et l'étude la plus opiniâtre et la plus variée, en accumulant en lui les connaissances

les plus disparates, n'avait affaibli ni l'un ni l'autre : philosophe et mathématicien, tout ce que ces deux mots renferment, il l'était. Il alla d'Altorf à Nuremberg visiter des savants ; il s'insinua dans une société secrète d'alchimistes, qui le prirent pour adepte, sur une lettre farcie de termes obscurs qu'il leur adressa, qu'ils entendirent apparemment, mais qu'assurément *Leibnitz* n'entendait pas. Ils le créèrent leur secrétaire ; et il s'instruisit beaucoup avec eux, pendant qu'ils croyaient s'instruire avec lui.

En 1670, âgé de vingt-quatre ans, échappé du laboratoire de Nuremberg, il fit réimprimer le traité de Marius Nizolius de Bersello, *de veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudo-philosophos*, avec une préface et des notes, où il cherche à concilier l'Aristotélisme avec la philosophie moderne : c'est là qu'il montre quelle distance il y a entre les disputes de mots et la science des choses ; qu'il étale l'étude profonde qu'il avait faite des Anciens ; et qu'il montre qu'une erreur surannée est quelquefois le germe d'une vérité nouvelle. Tel homme, en effet, s'est illustré et s'illustrera en disant blanc, après un autre qui a dit noir. Il y a plus de mérite à penser à une chose qui n'avait point encore été remuée qu'à penser juste sur une chose dont on a déjà disputé : le dernier degré du mérite, la véritable marque du génie, c'est de trouver la vérité sur un sujet important et nouveau.

Il publia une lettre *de Aristotele recentioribus reconciliabili*, où il ose parler avantageusement d'Aristote, dans un temps où les Cartésiens foulaient aux pieds ce philosophe, qui devait être un jour vengé par les Newtoniens. Il prétendit qu'Aristote contenait plus de vérités que Descartes ; et il démontra que la philosophie de l'un et de l'autre était *corpusculaire* et mécanique.

En 1711, il adressa à l'Académie des Sciences *sa théorie du mouvement abstrait* ; et à la Société royale de Londres, *sa théorie du mouvement concret*. Le premier traité est un système du mouvement en général ; le second en est une application aux phénomènes de la nature ; il admettait dans l'un et l'autre du vide ; il regardait la matière comme une simple étendue indifférente au mouvement et au repos ; et il en était venu à croire que, pour découvrir l'essence de la matière, il fallait y conce-

voir une force particulière, qui ne peut guère se rendre que par ces mots : *Mentem momentaneam, seu carentem recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium non retineat ultro momentum, adeoque careat memoria, sensu actionum passionumque suarum, atque cogitatione.*

Le voilà tout voisin de l'entéléchie d'Aristote, de son système des monades, de la sensibilité, propriété générale de la matière, et de beaucoup d'autres idées qui nous occupent à présent. Au lieu de mesurer le mouvement par le produit de la masse et de la vitesse, il substituait à l'un de ces éléments la force, ce qui donnait pour mesure du mouvement le produit de la masse par le carré de la vitesse. Ce fut là le principe sur lequel il établit une nouvelle dynamique ; il fut attaqué ; il se défendit avec vigueur : et la question n'a été, sinon décidée, du moins bien éclaircie depuis, que par des hommes qui ont réuni la métaphysique la plus subtile à la plus haute géométrie.

Il avait encore sur la physique générale une idée particulière : c'est que Dieu a fait avec la plus grande économie possible ce qu'il y avait de plus parfait et de meilleur ; il est le fondateur de l'optimisme, ou de ce système qui semble faire de Dieu un automate dans ses décrets et dans ses actions, et ramener sous un autre nom et sous une forme spirituelle le *fatum* des Anciens, ou cette nécessité aux choses d'être ce qu'elles sont.

Il est inutile de dire que *Leibnitz* était un mathématicien du premier ordre. Il a disputé à Newton l'invention du calcul différentiel [1]. M. de Fontenelle, qui paraît toujours favorable à

1. La querelle que fit naître, entre Newton et ses disciples d'une part, *Leibnitz* et Jean Bernoulli de l'autre, l'invention du calcul différentiel, a donné lieu à des jugements qui ont besoin d'être rectifiés par des faits. Diderot n'avait point assez étudié l'histoire de cette dispute pour que sa décision puisse être ici de quelque poids. M. Montucla, dans son excellente *Histoire des mathématiques*, a rendu plus de justice à *Leibnitz* : mais il s'en faut beaucoup qu'il ait dit sur cette matière tout ce qui était vrai, et peut-être même tout ce qu'il savait : on voit trop que le nom de Newton lui en impose ; que le soin de sa gloire l'occupe fortement, et qu'il ne prend pas un intérêt aussi vif à celle de *Leibnitz*.

M. l'abbé Bossut, dans un très-beau discours préliminaire qui sert d'introduction à la partie mathématique de l'*Encyclopédie méthodique*, a tenu la balance parfaitement égale entre deux rivaux dont il n'est pas donné à tout le monde de déterminer avec précision la force et la mesure. Il a remis *Leibnitz* à sa vraie

Leibnitz, prononce que Newton est certainement inventeur, et

place, et lui a restitué des droits que Newton et ses disciples lui avaient vainement et injustement contestés. On peut assurer que personne n'a mieux éclairci cette question que M. l'abbé Bossut. Ce géomètre célèbre, un de ceux qui ont le plus contribué aux progrès de cette science, a porté dans l'examen et la discussion des pièces de ce procès important l'attention la plus sévère, la plus rigoureuse impartialité ; et, ce qui n'était pas moins nécessaire pour découvrir la vérité fort altérée par les passions et les préjugés nationaux, une profonde intelligence de la matière qui fait l'objet de la contestation. Il est donc bien démontré aujourd'hui que non-seulement *Leibnitz* a publié le premier le calcul différentiel, comme ses ennemis même en conviennent, mais encore qu'il l'a trouvé aussi de son côté, sans rien emprunter de Newton, selon l'aveu formel de ce dernier *. Si l'on pouvait douter un moment que le philosophe de Leipsick eût à cet égard les mêmes droits que Newton au titre d'inventeur, et peut-être même de plus réels, il suffirait d'examiner l'usage que ces deux grands géomètres ont fait de cette méthode, et de comparer entre eux les avantages qu'ils en ont tirés : c'est alors qu'on verrait que Newton n'a jamais cultivé toutes les branches de ce calcul ; qu'il n'a été entre ses mains qu'un instrument dont il semble qu'il ne connaissait ni toute la force, ni toutes les propriétés, et qu'il n'employait, pour ainsi dire, qu'avec une sorte de timidité et de tâtonnement ; au lieu que la facilité, la hardiesse et l'adresse singulières avec lesquelles *Leibnitz* et les Bernoulli maniaient ce calcul, les applications fréquentes qu'ils en faisaient à des problèmes très-difficiles et inattaquables par d'autres moyens, le degré de perfection où ils le portèrent en peu de temps, prouvent en eux une connaissance réfléchie et très-étendue de tous les usages de ce calcul et de l'art de le faire valoir. Il y a, d'ailleurs, une autre considération, non

* Voici le passage de Newton qui paraît si décisif en faveur de *Leibnitz*, que dans une édition des *Principes mathématiques*, faite en 1726, on supprima très-maladroitement ce passage, ce qui rappelle le mot sublime de Tacite : *Præfulgebant Cassius atque Brutus, eo ipso quod effigies eorum non visebantur.* Mais écoutons Newton : « Dans un commerce de lettres que j'entretenais il y a dix ans avec le très-savant géomètre M. *Leibnitz* ayant mandé que je possédais une méthode pour déterminer les *maxima* et les *minima*, mener les tangentes, et faire autres choses semblables, laquelle réussissait également dans les quantités rationnelles et dans les quantités radicales ; et ayant caché cette méthode sous des lettres transposées, qui signifiaient : *étant donnée une équation qui contienne un nombre quelconque de quantités fluentes, trouver les fluxions, et réciproquement* ; cet homme célèbre me répondit qu'il avait trouvé une méthode semblable ; et il me communiqua sa méthode, qui ne différait de la mienne que dans l'énoncé et dans la notation. »

In litteris quæ mihi cum geometra peritissimo G. G. Leibnitio annis abhinc decem intercedebant, cum significarem me compotem esse methodi determinandi maximas et minimas ducendi tangentes, et similia peragendi ; quæ in terminis surdis æque ac in rationalibus procederet, et litteris transpositis hanc sententiam involventibus, data æquatione quotcumque fluentes quantitates involvente, fluxiones invenire, et vice versa. *Eandem celarem : rescripsit vir clarissimus se quoque in ejusmodi methodum incidisse, et methodum suam communicavit a mea vix abludentem præterquam in verborum et notarum formulis, etc.* » Newton, *Principe mathémat.* Lib. II, propos. VII, schol. édit. de 1686. Le même passage se trouve encore dans l'édition de 1713, qui est la seconde, et dans celle de 1714.

La remarque de M. l'abbé Bossut, sur la suppression de ce passage dans l'édition du livre de Newton, publiée à Londres en 1726, est d'un juge intègre et d'un excellent esprit. « C'était, dit-il, avouer la découverte de *Leibnitz* d'une manière bien authentique et bien maladroite : ne devaient-ils pas sentir (ceux qui publièrent l'édition de 1726) que l'on attribuerait à une prévention nationale, ou peut-être à un sentiment encore plus injuste, le dessein chimérique d'anéantir l'hommage qu'une noble émulation avait autrefois rendu à la vérité ? »

que sa gloire est en sûreté ; mais qu'on ne peut être trop circonspect, lorsqu'il s'agit d'intenter une accusation de vol et de

moins favorable à la cause de *Leibnitz;* je veux parler de son *Commercium epistolicum* avec Jean Bernoulli. C'est dans cet ouvrage, un des plus instructifs et des plus curieux que puissent lire ceux qui se livrent à l'étude des sciences exactes, qu'on trouve plusieurs inventions beaucoup plus difficiles que celle du calcul infinitésimal, et qui, au jugement des plus célèbres analystes, supposent encore des vues plus fines, plus profondes, et plus de vigueur de tête. Je citerai, entre autres, son élégante et savante méthode de différencier *de curva in curvam*, ou de trouver la différence entre deux courbes infiniment proches, monument éternel, et véritablement imposant * de la sagacité et du génie original de cet homme extraordinaire. C'est à l'aide de ce nouvel instrument inconnu de Newton, et dont les Anglais, à cette époque, et plusieurs années encore après, ne soupçonnaient pas même l'existence, que *Leibnitz* et Jean Bernoulli résolvaient depuis longtemps sans efforts, et comme en se jouant, une foule de problèmes insolubles par toutes les méthodes connues, préparaient tous les jours de nouvelles tortures et de nouvelles défaites aux disciples de Newton, dont les forces réunies leur opposaient une résistance inutile**, et se plaisaient à étonner l'Europe par le nombre et la rapidité de leurs succès.

Mais ce qui mérite surtout d'être remarqué, et ce qui peut même faire conjecturer que Newton n'a pas eu, avant *Leibnitz*, la caractéristique et l'algorithme infinitésimal, c'est que, comme je l'ai observé ci-dessus, il ne paraît pas avoir tiré de sa méthode des fluxions tout le fruit qu'il aurait pu en recueillir. C'est une des objections proposées en termes très-énergiques dans ce fragment d'une lettre de Jean Bernoulli, datée de Bâle, le 7 de juin 1713 :

« Il semble que M. Newton a fort avancé, par occasion, la doctrine des *séries*. en se servant de l'extraction des racines, qu'il y a employée le premier ; et il paraît qu'il y a mis toute son étude au commencement, sans avoir songé à son *calcul des fluxions* ou des *fluants*, ou à la réduction de ce calcul à des opérations analytiques générales, en forme d'algorithme ou de règles arithmétiques ou algé-

* Voyez le jugement que Jean Bernoulli porte de cette belle découverte qu'il avait lui-même fort perfectionnée. « *Quam vero ingeniose*, écrit-il à Leibnitz, *quam acute illum huic negotio accommodaveris satis mirari nequeo : profecto nihil elegantius est, neque excogitari potest quam modus differentiandi curvam per summam differentiuncularum numero infinitarum. Quin crebrius conscendis currum, si tunc tibi vena mathematica aperitur. Imo vero defectus haud mediocris calculi differentialis sublatus est. Hinc quid censes? an non possent depromi problemata... quibus exercere possemus geometras, in interiori geometria licet maxime versatos. Viderent sane omnes suos conatus irritos, quamdiu in nostrum artificium non penetrarent, suamque infirmitatem tanto magis mirarentur, quod hujusmodi problemata videantur facilia, et ex directa tantum methodo tangentium desumpta* », etc. *Commercium epistolicum* Leibnitii *et* Bernoullii, *Epist.* LXI, tom. 1, pag. 330 et 331. On voit dans la lettre précédente que *Leibnitz* tirait de cette méthode un moyen de perfectionner le calcul intégral. *Nam ex nova differentiandi methodo necesse est vicissim novas etiam summandi rationes oriri, ad quas aliter fortasse aditus vix pateret, etc.* Id. ibid. pag. 322.

** Après une énumération rapide des principales découvertes que *Leibnitz*, Jacques et Jean Bernoulli avaient faites dans la géométrie transcendante, découvertes dont on ne trouve pas la moindre trace dans les ouvrages de Newton, Jean Bernoulli ajoute ces paroles remarquables : *Quæ Angli pro parte tractarunt, sed omni suo calculo fluxionum adjuti, irresoluta reliquerunt quod vel ex solo problemate catenariæ et curvarum transformandarum patet, cui pertinaciter, et longo tempore insudantes, aliud nihil quam turpes paralogismos produxerunt, etc. Commerc. epistol. Epist.* CCVIII, pag. 317, tom. II.

plagiat contre un homme tel que *Leibnitz* : et M. de Fontenelle a raison.

braïques. Ma conjecture est appuyée sur un indice très-fort ; c'est que, dans toutes les lettres du *Commerce épistolique*, on ne trouve point la moindre trace, ni ombre des lettres, comme x ou y, pointées d'un, deux, trois, ou plusieurs points mis dessus, qu'il emploie maintenant à la place de dx d^2x, d^3x, dy, d^2y, d^3y *etc.*; et même dans l'ouvrage des *Principes mathématiques* de la nature, où il avait si souvent occasion d'employer son calcul des fluxions, il n'en dit pas un mot ; et on ne voit aucune de ces marques, et tout s'y fait avec les lignes des figures, sans aucune certaine analyse déterminée, mais seulement d'une manière qui a été employée, non-seulement par lui, mais encore par M. Huyghens, et même en quelque façon par Torricelli, Roberval, Fermat, Cavalleri et autres. Ces lettres pointées n'ont paru que dans le troisième volume des Œuvres de M. Wallis, plusieurs années après que le calcul des différences fut déjà reçu partout. Un autre indice, qui fait conjecturer que le calcul des fluxions n'est point né avant celui des différences, est que la véritable manière de prendre les fluxions, c'est-à-dire de différencier les différences, n'a pas été connue à Newton ; c'est ce qui est manifeste par ses *Principes mathématiques*, où, non-seulement l'accroissement constant de la grandeur x, qu'il marquerait à présent par un point, est marqué par un o; mais même une fausse règle est donnée pour les degrés ultérieurs des différences : par où l'on peut juger qu'au moins la véritable manière de différencier les différences ne lui a point été connue, quand elle était déjà fort en usage auprès d'autres *. »

On peut voir le texte latin de cette lettre dans le *Commercium epistolicum* Leibnitii *et Bernoullii, Epist.* CCVI, tom. II, pag. 309 et seq. Voyez aussi la lettre CCVIII, de la même année, dont j'ai cité ci-dessus un beau passage.

Quoique Varignon ne soit pas un géomètre qu'on puisse comparer à Jean Bernoulli, il était très-versé dans la nouvelle analyse, et très-attentif à suivre les progrès de cette découverte. On peut donc le regarder, non-seulement comme un juge très-compétent dans cette matière, mais même comme un juge très-impartial et très-désintéressé puisqu'il n'était ni Anglais ni Allemand, et qu'il n'y avait rien,

* « Une chose singulière, dit le chevalier de Jaucourt dans sa *Vie de Leibnitz*, c'est qu'on ignore si cette lettre est de M. Bernoulli ou non » ; et il penche pour la négative. Rien ne prouve mieux que les compilateurs sont de mauvais guides, et que les meilleurs même doivent être lus avec beaucoup de précaution. Si le chevalier de Jaucourt avait consulté le *Commercium epistolicum* (et comment ose-t-on écrire la vie de *Leibnitz* avant d'avoir lu vingt fois ce précieux recueil ?) il y aurait trouvé cette lettre tout entière avec le nom de Bernoulli ; il y aurait appris dans quelle circonstance elle fut publiée, pour quelles raisons elle parut anonyme, et beaucoup d'autres particularités très-curieuses, dont il aurait pu enrichir son exposé de la dispute de *Leibnitz* et de Newton, sur le premier inventeur du calcul différentiel. On ne conçoit pas comment ce compilateur, qui, en général, connaissait assez bien les bonnes sources, et dont la plupart des articles d'*Encyclopédie* sont copiés mot pour mot de nos auteurs les plus célèbres, a pu ignorer l'existence d'un livre d'où il aurait pu tirer une foule d'excellents matériaux pour servir à l'histoire de *Leibnitz*, et de ses différentes découvertes dans la géométrie transcendante. Rien de plus louable, sans doute, que de consacrer une partie de son temps à rendre un hommage public à la mémoire d'un grand homme ; mais pour remplir dignement cette tâche, il faut déterminer avec précision la mesure de l'espace qu'il a parcouru ; il faut surtout indiquer les divers ouvrages où ce grand homme a montré le plus de génie : et ce sont précisément ces renseignements si nécessaires pour perfectionner l'histoire des sciences qu'on ne trouve point dans la *Vie de Leibnitz*, par le chevalier de Jaucourt.

Leibnitz était entièrement neuf [1] dans la haute géométrie, en 1672, lorsqu'il connut à Paris M. Huyghens, qui était, après

dans le calcul dont Newton et *Leibnitz* se disputaient l'invention qu'il fût en droit de revendiquer : c'est ce qui nous détermine à joindre ici son témoignage à celui de Bernoulli. Il n'affirme pas aussi positivement que ce dernier qu'il est évident que Newton n'avait connu que les premières différences, puisque, excepté ce seul cas, sa règle, pour trouver les différentielles de tous les ordres, était fausse; mais ce qu'il dit à ce sujet est aussi favorable à *Leibnitz* qu'il l'est peu à Newton. « Je suis, comme vous, écrit-il à Jean Bernoulli, fort mécontent de la mauvaise querelle que M. Keil vient de susciter à M. *Leibnitz*. Il me paraît, comme à vous, que le *Commercium epistolicum* * prouve seulement que M. Newton, au *temps des* lettres qui y sont rapportées, avait connaissance des infiniment petits; *mais il n'y* paraît pas qu'il en eût le calcul, tel que M. *Leibnitz* l'a publié en 1684, et que M. Newton l'a donné trois ans après dans les pages 251, 252, 253 de ses *Princip. mathémat.*, où il reconnaît que le calcul lui avait été communiqué dix ans auparavant par M. *Leibnitz*, auquel temps il l'avait aussi, ainsi que la phrase renversée le prouve, sans dire à quel point il l'avait. Avant vous, M. *Leibnitz* et feu M. votre frère, je ne sais point qu'on eût passé les premières différences employées dans les pages précédentes de M. Newton, qui n'en a fait mention que longtemps depuis dans son Traité *de quadraturis, etc.* »

Un autre analyste très-postérieur à Varignon, et qui s'est appliqué avec succès à perfectionner le calcul intégral, sans décider aussi nettement la question en faveur de *Leibnitz*, ne balance pas à reconnaître ses droits à l'invention de l'analyse infinitésimale, et à en partager la gloire entre Newton et lui. Il résulte même de ce qu'il dit à ce sujet, que ces deux grands hommes, considérés purement et simplement comme géomètres (car sous d'autres rapports tout l'avantage serait du coté de *Leibnitz*), doivent être placés sur la même ligne. On serait d'autant moins fondé à appeler de ce jugement, qu'il réunit toutes les conditions qui peuvent le rendre légal; et que le philosophe qui l'a prononcé, écrivant plus de soixante ans après la mort de ces deux illustres rivaux, ne peut avoir eu d'autre intérêt que celui de la justice et de la vérité. Voici comment il s'est exprimé :

« *Leibnitz* a disputé à Newton la gloire d'avoir trouvé le calcul différentiel, et en examinant les pièces de ce grand procès, on ne peut, sans injustice, refuser à *Leibnitz*, au moins *une égalité tout entière*. Observons que ces deux grands hommes se contentèrent de l'égalité, se rendirent justice, et que la dispute qui s'éleva entre eux fut l'ouvrage du zèle de leurs disciples. Le calcul des quantités exponentielles, la méthode de différencier sous le signe, plusieurs autres découvertes trouvées dans les lettres de *Leibnitz*, et auxquelles il semblait attacher peu d'importance, prouvent que, COMME GÉOMÈTRE, IL NE LE CÉDAIT PAS EN GÉNIE A NEWTON LUI-MÊME. Ses idées sur la géométrie de situation, ses essais sur le jeu du solitaire, sont les premiers traits d'une science nouvelle, qui peut être très-utile, mais qui n'a fait encore que peu de progrès, quoique de savants géomètres s'en soient occupés, etc. » N.

[1] *Voyez* à ce sujet une longue lettre de *Leibnitz* à l'abbé Conti, en réponse à la lettre de Newton, et l'histoire qu'il fait de sa découverte dans les *Nouvelles de la république des lettres* du mois de novembre 1706, art. v. On voit dans ce dernier écrit que *Leibnitz* avait trouvé son nouveau calcul dès l'an 1674, mais qu'il fut

* Il s'agit ici de l'ouvrage intitulé : *Commercium epistolicum D. Johannis Collins, et aliorum, de analysi promota jussu societatis regiæ in lucem editum*, imprimé à Londres en 1712, in-4°. J'observe ici que ce recueil est rare, même à Londres.

Galilée et Descartes, celui à qui cette science devait le plus. Il lut le traité de *Horologio oscillatorio;* il médita les ouvrages de Pascal et de Grégoire de Saint-Vincent; et il imagina une méthode dont il retrouva dans la suite des traces profondes dans Grégori, Barrow et d'autres. C'est ce calcul par lequel il se glorifie d'avoir soumis à l'analyse des choses qui ne l'avaient jamais été.

Quoi qu'il en soit de cette histoire que *Leibnitz* a faite de ses découvertes, à la sollicitation de M. Bernoulli, il est sûr qu'on aperçoit des infiniment petits [1] de différents ordres dans son *Traité du mouvement abstrait,* publié en 1671; que le *Calcul différentiel* parut en 1684; que les *Principes mathématiques* de Newton ne furent publiés qu'en 1687; et que celui-ci ne revendiqua point cette découverte. Mais Newton, depuis que ses amis eurent élevé la querelle, n'en demeura pas moins tranquille, comme Dieu au milieu de sa gloire [2].

Leibnitz avait entrepris un grand ouvrage *de la science de l'infini;* mais il n'a pas été achevé.

De ses hautes spéculations, il descendit souvent à des choses d'usage. Il proposa *des machines pour l'épuisement des eaux,* qui font abandonner quelquefois, et interrompent toujours les travaux des mines.

Il employa une partie de son temps et de sa fortune à la construction d'*une machine arithmétique,* qui ne fut entièrement achevée que dans les dernières années de sa vie.

Nous avons montré jusqu'ici *Leibnitz* comme poëte, juris-

longtemps sans en rien faire paraître. *Voyez* aussi la lettre à madame de Kilmansegg, du 18 avril 1716. Ces deux lettres, et plusieurs autres du même recueil, doivent être lues avec attention de ceux qui veulent se faire des idées exactes du véritable état de la question. N.

1. Fontenelle observe, avec raison, que c'est là une des clefs du système, et que ce principe ne pouvait guère demeurer stérile entre les mains de *Leibnitz*. N.

2. Cette assertion est démentie par des faits positifs, dont Diderot aurait pu facilement s'instruire, s'il eût consulté les sources. Non-seulement Newton ne *demeura point tranquille, comme Dieu au milieu de sa gloire;* mais il paraît même que, malgré l'influence qu'il avait sur la Société royale, dont il était alors président, il ne fut pas sans inquiétude sur l'issue de cette affaire, puisqu'après avoir commis à ses disciples le soin de sa défense, il sentit bientôt la nécessité de plaider lui-même sa cause; ce qu'il fit avec beaucoup d'orgueil, d'aigreur et de mauvaise foi. Il est vrai que, quelque temps après, il abandonna la lice à ses élèves et à ses amis, qui ne combattirent ni avec plus de loyauté ni avec plus de succès. Tout cela est prouvé évidemment par les lettres originales de Newton et de *Leibnitz*, recueillies et publiées par Des Maiseaux, édition d'Amsterdam, 1740. N.

consulte et mathématicien; nous l'allons considérer comme métaphysicien, ou comme homme remontant des cas particuliers à des lois générales. Tout le monde connaît son principe de la raison suffisante et de l'harmonie préétablie, son idée de la monade. Mais nous n'insisterons point ici là-dessus; nous renvoyons aux différents articles de ce dictionnaire et à l'exposition abrégée de la philosophie de *Leibnitz*, qui terminera celui-ci.

Il s'éleva en 1715 une dispute entre lui et le trop fameux M. Clarke, sur l'espace, le temps, le vide, les atomes, le naturel, le surnaturel, la liberté, et autres sujets non moins importants qu'épineux.

Il en avait eu une autre avec un disciple de Socin, appelé *Wissowatius* [1], en 1671, sur la trinité; car *Leibnitz* était encore théologien dans le sens strict de ce mot, et publia contre son adversaire un écrit intitulé : *Sacrosancta trinitas per nova inventa logicæ defensa.* C'est toujours le même esprit qui règne dans les ouvrages de *Leibnitz*. A l'occasion d'une question sur les mystères, il propose des moyens de perfectionner la logique; et il expose les défauts de celle qu'on suivait. Il fut appelé aux conférences qui se tinrent vers le commencement de ce siècle sur le mariage d'un grand prince catholique et d'une princesse luthérienne. Il releva M. Burnet, évêque de Salisbury, sur les vues peu exactes qu'il avait eues dans son projet de réunion de l'Église anglicane avec l'Église luthérienne. Il défendit la tolérance des religions, contre M. Pélisson. Il mit au jour sa *Théodicée* en 1711 : c'est une réponse ou plutôt une confirmation des difficultés de Bayle, sur l'origine du mal physique et du mal moral.

Nous devrions présentement avoir épuisé *Leibnitz*; cependant il ne l'est pas encore. Il conçut le projet d'une langue philosophique, qui mît en société toutes les nations; mais il ne l'exécuta point; il remarqua seulement que des savants ses contemporains, qui avaient eu la même vue que lui, perdaient leur temps, et ne frappaient pas au vrai but.

Après cette ébauche de la vie savante de *Leibnitz*, nous allons passer à quelques détails de sa vie particulière.

1. Ce Wissowatius était petit-fils, d'autres disent neveu, par sa mère, de Fauste Socin. (Br.)

Il était de la société secrète des alchimistes de Nuremberg, lorsque M. le baron de Boinebourg, ministre de l'électeur de Mayence, Jean-Philippe, rencontré par hasard dans une hôtellerie, reconnut son mérite, lui fit des offres, et l'attacha à son maître. En 1688 l'électeur de Mayence le fit conseiller de la chambre de révision de sa chancellerie. M. de Boinebourg avait envoyé son fils à Paris ; il engagea *Leibnitz* à faire le voyage, et à veiller à ses affaires particulières et à la conduite de son fils. M. de Boinebourg mourut en 1673 ; et *Leibnitz* passa en Angleterre, où peu de temps après il apprit la mort de l'électeur : cet événement renversa les commencements de sa fortune ; mais le duc de Brunswick-Lunebourg s'empara de lui pendant qu'il était vacant, et le gratifia de la place de conseiller, et d'une pension. Cependant il ne partit pas sur-le-champ pour l'Allemagne. Il revint à Paris, d'où il retourna en Angleterre ; et ce ne fut qu'en 1676 qu'il se rendit auprès du duc Jean-Frédéric, qu'il perdit au bout de trois ans. Le duc Ernest-Auguste lui offrit sa protection, et le chargea de l'histoire de Brunswick : nous avons parlé de cet ouvrage et des voyages qu'il occasionna. Le duc Ernest le nomma en 1696 son conseiller privé de justice ; on ne croit pas en Allemagne qu'un philosophe soit incapable d'affaires. En 1699 l'Académie des Sciences de Paris le mit à la tête de ses associés étrangers. Il eût trouvé dans cette capitale un sort assez doux ; mais il fallait changer de religion, et cette condition lui déplut. Il inspira à l'électeur de Brandebourg le dessein d'établir une académie à Berlin ; et ce projet fut exécuté en 1700, d'après ses idées : il en fut nommé président perpétuel, et ce choix fut généralement applaudi,

En 1710 parut un volume de l'Académie de Berlin, sous le titre de ***Miscellanea Berolinensia*** ; *Leibnitz* s'y montra sous toutes ses formes, d'historien, d'antiquaire, d'étymologiste, de physicien, de mathématicien, et même d'orateur.

Il avait les mêmes vues sur les États de l'électeur de Saxe, et il méditait l'établissement d'une autre académie à Dresde ; mais les troubles de la Pologne ne lui laissèrent aucune espérance de succès.

En revanche, le czar, qui était allé à Torgau pour le mariage de son fils aîné et de Charlotte Christine, vit *Leibnitz*, le

consulta sur le dessein où il était de tirer ses peuples de la barbarie, l'honora de présents, et lui conféra le titre de son conseiller privé de justice, avec une pension considérable.

Mais toute prospérité humaine cesse; le roi de Prusse mourut en 1713 ; et le goût militaire de son successeur détermina *Leibnitz* à chercher un nouvel asile aux sciences. Il se tourna du côté de la cour impériale, obtint la faveur du prince Eugène; peut-être eût-il fondé une académie à Vienne; mais la peste survenue dans cette ville rendit inutiles tous ses mouvements.

Il était à Vienne en 1714, lorsque la reine Anne mourut. L'électeur de Hanovre lui succéda. *Leibnitz* se rendit à Hanovre; mais il n'y trouva pas le roi; et il n'était plus d'âge à le suivre. Cependant le roi d'Angleterre repassa en Allemagne; et *Leibnitz* eut la joie qu'il désirait : depuis ce temps, sa santé s'affaiblit toujours. Il était sujet à la goutte; ce mal lui gagna les épaules; et une tisane, dont un jésuite d'Ingolstadt lui avait donné la recette, lui causa des convulsions et des douleurs excessives, dont il mourut le 14 novembre 1716.

Dans cet état, il méditait encore. Un moment avant que d'expirer, il demanda de l'encre et du papier : il écrivit; mais ayant voulu lire ce qu'il avait écrit, sa vue s'obscurcit, et il cessa de vivre, âgé de soixante-dix ans. Il ne se maria point; il était d'une complexion forte; il n'avait point eu de maladies que quelques vertiges, et la goutte. Il était sombre, et passait souvent les nuits dans un fauteuil. Il étudiait des mois entiers de suite; il faisait des extraits de toutes ses lectures. Il aimait à converser avec toutes sortes de personnes; gens de cour, soldats, artisans, laboureurs. Il n'y a guère d'ignorants dont on ne puisse apprendre quelque chose. Il aimait la société des femmes ; et elles se plaisaient en la sienne. Il avait une correspondance littéraire très-étendue. Il fournissait des vues aux savants; il les animait; il leur applaudissait; il chérissait autant la gloire des autres que la sienne. Il était colère, mais il revenait promptement : il s'indignait d'abord de la contradiction; mais son second mouvement était plus tranquille. On l'accuse de n'avoir été qu'un grand et rigide observateur du droit naturel : ses pasteurs lui en ont fait des réprimandes publiques et inutiles. On dit qu'il aimait l'argent; il avait amassé

une somme considérable qu'il tenait cachée. Ce trésor, après l'avoir tourmenté d'inquiétudes pendant sa vie, fut encore funeste à son héritière ; cette femme, à l'aspect de cette richesse, fut si saisie de joie, qu'elle en mourut subitement [1].

Il ne nous reste plus qu'à exposer les principaux axiomes de la philosophie de *Leibnitz*. Ceux qui voudront connaître plus à fond la vie, les travaux et le caractère de cet homme extraordinaire, peuvent consulter les Actes des savants, Kortholt, Eckard, Baringius, les Mémoires de l'Académie des Sciences, l'Éloge de Fontenelle, Fabricius, Feller, Grundmann, Gentzkennius, Reimann, Collins, Murat, Charles Gundelif Ludovici. Outre Thomasius, dont nous avons parlé, il avait eu pour instituteur en mathématiques Kunnius ; et en philosophie, Scherzer et Rappolt. Ce fut Weigel qui lui fit naître l'idée de son arithmétique binaire ou de cette méthode d'exprimer tout nombre avec les deux caractères 1 et 0. Il revint sur la fin de sa vie au projet de l'*Encyclopédie*, qui l'avait occupé étant jeune ; et il espérait encore l'exécuter de concert avec Wolf. Il fut chargé par M. de Montausier de l'édition de Martien Capella, à l'usage du Dauphin : l'ouvrage était achevé, lorsqu'on le lui vola. Il s'en manque beaucoup que nous ayons parlé de tous ses ouvrages. Il en a peu publié séparément ; la plus grande partie est dispersée dans les journaux et les recueils d'Académies ; d'où l'on a tiré sa *Protogée*, ouvrage qui n'est pas sans mérite, soit qu'on le considère par le fond des choses, soit qu'on n'ait égard qu'à l'élévation du discours.

I. *Principes des méditations rationnelles de Leibnitz*. Il disait : La connaissance est ou claire ou obscure ; et la connaissance claire est ou confuse ou distincte ; la connaissance distincte est ou adéquate ou inadéquate, ou intuitive ou symbolique.

Si la connaissance est en même temps adéquate et intui-

1. Diderot a oublié d'avertir (et je m'empresse de réparer ici cette omission importante) que dans tout ce qu'il a dit jusqu'à présent de *Leibnitz*, il n'a fait qu'abréger et exprimer, souvent dans les mêmes termes, ce que Fontenelle a écrit de ce grand homme dans l'excellent Éloge qu'il en a publié. Il ne faut pas qu'un philosophe, aussi riche de son propre fonds que Diderot, puisse être ni accusé, ni même soupçonné de plagiat par quelque folliculaire assez injuste pour traiter de vol prémédité ce qui n'est que l'effet d'un oubli, d'une négligence, ou d'une distraction. (N.)

tive, elle est très-parfaite; si une notion ne suffit pas à la connaissance de la chose représentée, elle est obscure; si elle suffit, elle est claire.

Si je ne puis énoncer séparément les caractères nécessaires de distinction d'une chose à une autre, ma connaissance est confuse, quoique dans la nature la chose ait de ces caractères, dans l'énumération exacte desquels elle se limiterait et se résoudrait.

Ainsi les odeurs, les couleurs, les saveurs et d'autres idées relatives aux sens, nous sont assez clairement connues; la distinction que nous en faisons est juste, mais la sensation est notre unique garant. Les caractères qui distinguent ces choses ne sont pas énonciables. Cependant elles ont des causes : les idées en sont composées; et il semble que, s'il ne manquait rien, soit à notre intelligence, soit à nos recherches, soit à nos idiomes, il y aurait une certaine collection de mots dans lesquels elles pourraient se résoudre et se rendre.

Si une chose a été suffisamment examinée; si la collection des signes qui la distinguent de toute autre est complexe, la notion que nous en aurons sera distincte : c'est ainsi que nous connaissons certains objets communs à plusieurs sens, plusieurs affections de l'âme, tout ce dont nous pouvons former une définition verbale; car qu'est-ce que cette définition, sinon une énumération suffisante des caractères de la chose?

Il y a cependant connaissance distincte d'une chose indéfinissable, toutes les fois que cette chose est primitive; qu'elle est elle-même son propre caractère, ou que, s'entendant par elle-même, elle n'a rien d'antérieur ou de plus connu en quoi elle soit résoluble.

Dans les notions composées, s'il arrive, ou que la somme des caractères ne se saisisse pas à la fois, ou qu'il y en ait quelques-uns qui échappent ou qui manquent; ou que la perception nette, générale ou particulière des caractères, soit momentanée ou fugitive, la connaissance est distincte, mais inadéquate.

Si tous les caractères de la chose sont permanents, bien rendus et bien saisis ensemble et séparément, c'est-à-dire que la résolution et l'analyse s'en fassent sans embarras et sans défaut, la connaissance est adéquate.

Nous ne pouvons pas toujours embrasser dans notre entendement la nature entière d'une chose très-composée : alors nous nous servons de signes qui abrégent; mais nous avons, ou la conscience ou la mémoire, que la résolution ou l'analyse entière est possible, et s'exécutera quand nous le voudrons : alors la connaissance est aveugle ou symbolique.

Nous ne pouvons pas saisir à la fois toutes les notions particulières qui forment la connaissance complète d'une chose très-composée. C'est un fait. Lorsque la chose se peut, notre connaissance est intuitive autant qu'elle peut l'être. La connaissance d'une chose primitive et distincte est intuitive; celle de la plupart des choses composées est symbolique.

Les idées des choses que nous connaissons distinctement ne nous sont présentes que par une opération intuitive de notre entendement.

Nous croyons à tort avoir des idées des choses, lorsqu'il y a quelques termes dont l'explication n'a pas été faite, mais supposée.

Souvent nous n'avons qu'une notion telle quelle des mots, une mémoire faible d'en avoir connu autrefois la valeur; et nous nous en tenons à cette connaissance aveugle, sans nous embarrasser de suivre l'analyse des expressions aussi loin et aussi rigoureusement que nous le pourrions. C'est ainsi que nous échappe la contradiction enveloppée dans la notion d'une chose composée.

Qu'est-ce qu'une définition nominale? Qu'est-ce qu'une définition réelle? Une définition nominale, c'est l'énumération des caractères qui distinguent une chose d'une autre. Une définition réelle, celle qui nous assure, par la comparaison et l'explication des caractères, que la chose définie est possible. La définition réelle n'est donc pas arbitraire; car tous les caractères de la définition nominale ne sont pas toujours compatibles.

La science parfaite exige plus que des définitions nominales, à moins qu'on ne sache d'ailleurs que la chose définie est possible.

La notion est vraie, si la chose est possible; fausse, s'il y a contradiction entre ses caractères.

La possibilité de la chose est connue *a priori* ou *a posteriori*.

Elle est connue *a priori*, lorsque nous résolvons sa notion en d'autres d'une possibilité avouée, et dont les caractères n'impliquent aucune contradiction : il en est ainsi toutes les fois que la manière dont une chose peut être produite nous est connue ; d'où il s'ensuit qu'entre toutes les définitions, les plus utiles ce sont celles qui se font par les causes.

La possibilité est connue *a posteriori*, lorsque l'existence actuelle de la chose nous est constatée ; car ce qui est, ou a été, est possible.

Si l'on a une connaissance adéquate, l'on a aussi la connaissance *a priori* de la possibilité ; car, en suivant l'analyse jusqu'à sa fin, si l'on ne rencontre aucune contradiction, il naît la démonstration de la possibilité.

Il est un principe dont il faut craindre l'abus : c'est que l'on peut dire une chose, et qu'on dira vrai, si l'on affirme ce que l'on en aperçoit clairement et distinctement. Combien de choses obscures et confuses paraissent claires et distinctes à ceux qui se pressent de juger ! L'axiome dont il s'agit est donc superflu, si l'on a établi les règles de la vérité des idées, et les marques de la clarté et de la distinction, de l'obscurité et de la confusion.

Les règles que la logique commune prescrit sur les caractères des énonciations de la vérité ne sont méprisables que pour ceux qui les ignorent, et qui n'ont ni le courage ni la sagacité nécessaires pour les apprendre : ne sont-ce pas les mêmes que celles des géomètres ? Les uns et les autres ne prescrivent-ils pas de n'admettre pour certain que ce qui est appuyé sur l'expérience ou la démonstration ? Une démonstration est solide, si elle garde les formes prescrites par la logique. Il ne s'agit pas toujours de s'assujettir à la forme du syllogisme ; mais il faut que tout raisonnement soit réductible à cette forme, et qu'elle donne évidemment force à la conclusion.

Il ne faut donc rien passer des prémisses ; tout ce qu'elles renferment doit avoir été, ou démontré, ou supposé : dans le cas de supposition, la conclusion est hypothétique.

On ne peut ni trop louer, ni s'assujettir trop sévèrement à la règle de Pascal, qui veut qu'un terme soit défini, pour peu qu'il soit obscur, et qu'une proposition soit prouvée, pour peu qu'elle soit douteuse. Avec un peu d'attention sur les principes qui

précèdent, on verra comment ces deux conditions peuvent se remplir.

C'est une opinion fort ancienne, que nous voyons tout en Dieu; et cette opinion, bien entendue, n'est pas à mépriser.

Quand nous verrions tout en Dieu, il ne serait pas moins nécessaire à l'homme d'avoir des idées propres, ou des sensations, ou des mouvements d'âme, ou des affections correspondantes à ce que nous apercevrions en Dieu. Notre âme subit autant de changements successifs qu'il s'y succède de pensées diverses. Les idées des choses, auxquelles nous ne pensons pas actuellement, ne sont donc pas autrement dans notre âme que la figure d'Hercule dans un bloc de marbre informe.

Dieu n'a pas seulement l'idée actuelle de l'étendue absolue et infinie, mais l'idée de toute figure ou modification de cette étendue.

Qu'est-ce qui se passe en nous dans la sensation des couleurs et des odeurs? Des mouvements de fibres, des changements de figures, mais si déliés qu'ils nous échappent. C'est par cette raison qu'on ne s'aperçoit pas que c'est là pourtant tout ce qui entre dans la perception composée de ces choses.

II. *Métaphysique de* Leibnitz, *ou ce qu'il a pensé des éléments des choses.* Qu'est-ce que la monade? Une substance simple. Les composés en sont formés. Je l'appelle *simple*, parce qu'elle n'a point de parties.

Puisqu'il y a des composés, il faut qu'il y ait des substances simples; car qu'est-ce qu'un composé, sinon un agrégat de simples?

Où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité. Telle est la monade, l'atome réel de la nature, l'élément vrai des choses.

Il ne faut pas en craindre la dissolution. On ne conçoit aucune manière dont une substance simple puisse périr naturellement. On ne conçoit aucune manière dont une substance simple puisse naître naturellement; car tout ce qui périt, périt par dissolution; tout ce qui se forme, se forme par composition.

Les monades ne peuvent donc être ou cesser que dans un instant, par création ou par annihilation.

On ne peut expliquer comment il surviendrait en elles quelque altération naturelle ; ce qui n'a point de parties n'admet l'interception ni d'un accident, ni d'une substance.

Il faut cependant qu'elles aient quelques qualités, sans quoi on ne les distinguerait pas du non-être.

Il faut plus ; c'est qu'une monade diffère d'une autre monade quelconque ; car il n'y a pas dans la nature un seul être qui soit absolument égal et semblable à un autre, en sorte qu'il ne soit pas possible d'y reconnaître une différence interne et applicable à quelque chose d'interne. *Il n'y a peut-être rien de moins raisonnable que ce principe pour ceux qui ne pensent que superficiellement, et rien de plus vrai pour les autres. Il n'est s nouveau, c'était une des opinions des stoïciens.*

Tout être créé est sujet au changement. La monade est créée ; chaque monade est donc dans une vicissitude continuelle.

Les changements de la monade naturelle partent d'un principe interne ; car aucune cause externe ne peut influer sur elle.

En général, il n'y a point de force, quelle qu'elle soit, qui ne soit un principe de changement.

Outre un principe de changement, il faut encore admettre dans ce qui change, quelque forme, quelque modèle qui spécifie et différencie. De là, multitude dans le simple, nombre dans l'unité, car tout changement naturel se fait par degrés. Quelque chose change, et quelque chose reste non changée. Donc, dans la substance, il y a pluralité d'affections, de qualités et de rapports, quoiqu'il y ait absence de parties.

Qu'est-ce qu'un état passager qui marque multitude et pluralité dans l'être simple et dans la substance une? On n'en conçoit point d'autre que ce que nous appelons *perception*, chose très-distincte de ce que nous entendons par *conscience* ; car il y a perception avant conscience. *Ce principe est très-difficile à attaquer, et très-difficile à défendre. C'est*, selon Leibnitz, *ce qui constitue la différence de la monade et de l'esprit, de l'être corporel et de l'être intellectuel.*

L'action d'un principe interne, cause de mutation ou de passage d'une perception à une autre, est ce qu'on peut appeler *appétit*. L'appétit n'atteint pas toujours à la perception à laquelle

il tend : mais il en approche, pour ainsi dire; et quelque légère que soit cette altération, il en naît des perceptions nouvelles.

Il ne faut point appliquer les causes mécaniques à ces perceptions, ni à leurs résultats, parce qu'il n'y a ni mouvement, ni figure, ni parties agissantes et réagissantes. Ces perceptions et leurs changements sont tout ce qu'il y a dans la substance simple. Elles constituent toutes les actions internes.

On peut, si l'on veut, donner le nom d'*entéléchie* à toutes les substances simples ou monades créées; car elles ont en elles une certaine perfection propre, une suffisance essentielle; elles sont elles-mêmes les causes de leurs actions internes. Ce sont comme des automates incorporels : *Quelle différence y a-t-il entre ces êtres et la molécule sensible de Hobbes? Je ne l'entends pas. L'axiome suivant m'incline bien davantage à croire que c'est la même chose.*

Si l'on veut appeler *âme* ce qui, en général, a perception et appétit, je ne m'oppose pas à ce qu'on regarde les substances simples ou les monades créées comme des âmes. Cependant, la perception étant où la connaissance n'est pas, il vaudrait mieux s'en tenir, pour les substances simples qui n'ont que la perception, aux mots de *monades* ou d'*entéléchies*; et pour les substances qui ont la perception et la mémoire ou conscience, aux mots d'*âme* et d'*esprit*.

Dans la défaillance, dans la stupeur ou le sommeil profond, l'âme, qui ne manque pas tout à fait de perception, ne diffère pas d'une simple monade. L'état présent d'une substance simple procède naturellement de son état précédent; ainsi le présent est gros de l'avenir.

Lorsque nous sortons du sommeil, de la défaillance, de la stupeur, nous avons la conscience de nos perceptions; il faut donc qu'il n'y ait eu aucune interruption absolue; qu'il y ait eu des perceptions immédiatement précédentes et contiguës, quoique nous n'en ayons pas la conscience. Car la perception est engendrée de la perception, comme le mouvement, du mouvement : *cet axiome fécond mérite le plus grand examen.*

Il paraît que nous serions dans un état de stupeur parfaite, tant que nous ne distinguerions rien à nos perceptions. Or, cet état est celui de la monade pure.

Il paraît encore que la nature, en accordant aux animaux des organes qui rassemblent plusieurs rayons de lumière, plusieurs ondulations de l'air; dont l'efficacité est une suite de leur union ou multitude, a mis en eux la cause de perceptions sublimes. Il faut raisonner de la même manière de la saveur, des odeurs et du toucher. C'est par la mémoire que les perceptions sont liées dans les âmes. La mémoire imite la raison ; mais ce ne l'est pas.

Les animaux aperçoivent un objet, ils en sont frappés; ils s'attendent à une perception ou sensation semblable à celle qu'ils ont éprouvée antérieurement de la part de cet objet; ils se meuvent; mais ils ne raisonnent pas : ils ont la mémoire.

L'imagination forte, qui nous frappe et nous meut, naît de la fréquence et de l'énergie des perceptions précédentes.

L'effet d'une seule impression forte équivaut quelquefois à l'effet habituel et réitéré d'une impression faible et durable.

Les hommes ont de commun avec les animaux le principe qui lie leurs perceptions. La mémoire est la même en eux. La mémoire est un médecin empirique, qui agit par expérience sans théorie.

C'est la connaissance des vérités nécessaires et éternelles qui distingue l'homme de la bête. C'est elle qui fait en nous la raison et la science, l'âme. C'est à la connaissance des vérités nécessaires et éternelles et à leurs abstractions qu'il faut rapporter ces actes réfléchis qui nous donnent la conscience de nous.

Ces actes réfléchis sont la source la plus féconde de nos raisonnements. C'est l'échelle par laquelle nous nous élevons à la pensée de l'être, de la substance simple ou complexe, de l'immatériel, de l'éternel, de Dieu. Nous concevons que ce qui est limité en nous existe en lui sans limites.

Nos raisonnements ont deux grandes bases : l'une est le principe de contradiction, l'autre est le principe de la raison suffisante.

Nous regardons comme faux tout ce qui implique contradiction ; nous pensons que rien n'est sans une raison suffisante, pourquoi cela est ainsi et non autrement, quoique souvent cette raison ne nous soit pas connue. *Ce principe n'est pas nouveau; les Anciens l'ont employé.*

Si une vérité est nécessaire, on peut la résoudre dans ses éléments, et parvenir, par analyse ou voie de décomposition, à des idées primitives, où se consomme la démonstration.

Il y a des idées simples qui ne se définissent point. Il y a aussi des axiomes, des demandes, des principes primitifs qui ne se prouvent point. La preuve et la définition seraient identiques à l'énonciation.

On peut découvrir la raison suffisante dans les choses contingentes ou de fait. Elle est dans l'enchaînement universel : il y a une résolution ou analyse successive de causes ou raisons particulières ; d'autres raisons ou causes particulières, et ainsi de suite.

Cependant, toute cette suite ne nous menant que de contingence en contingence ; et la dernière n'exigeant pas moins une analyse progressive que la première, on ne peut s'arrêter : pour arriver à la certitude, il faut tenir la raison suffisante ou dernière, fût-elle à l'infini.

Mais où est cette raison suffisante et dernière, sinon dans quelque substance nécessaire, source et principe de toute mutation ?

Et quelle est cette substance, terme dernier de la série, sinon Dieu ? Dieu est donc, et il suffit.

Cette substance, une, suprême, universelle, nécessaire, n'a rien hors d'elle qui n'en dépende. Elle est donc illimitée ; elle contient donc toute réalité possible ; elle est donc parfaite : car qu'est-ce que la perfection, sinon l'illimité d'une grandeur réelle et positive ?

D'où il suit que la créature tient de Dieu sa perfection ; et les imperfections de sa nature, de son essence incapable de l'illimité. Voilà ce qui la distingue de Dieu.

Dieu est la source, et des existences, et des essences, et de ce qu'il y a de réel dans le possible. L'entendement divin est le sein des vérités essentielles. Sans Dieu, rien de réel, ni dans le possible, ni dans l'existant, ni même dans le néant.

En effet, s'il y a quelque réalité dans les essences, dans les existences, dans les possibilités, cette réalité est fondée dans quelque chose d'existant et de réel, et conséquemment dans la nécessité d'un être auquel il suffise d'être possible pour être existant. *Ceci n'est que la démonstration de Descartes retournée.*

Dieu est le seul être qui ait ce privilége d'être nécessairement, s'il est possible ; or, rien ne montrant de la contradiction dans sa possibilité, son existence est donc démontrée *a priori*. Elle l'est encore *a posteriori ;* car les contingents sont ; or ces contingents n'ont de raison suffisante et dernière que dans un être nécessaire, ou qui ait en lui-même la raison de son existence.

Il ne faut pas inférer de là que les vérités éternelles, qui ne se voient pas sans Dieu, soient dépendantes de sa volonté et arbitraires.

Dieu est une unité ou substance simple, origine de toutes les monades créées qui en sont émanées, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles. *Nous nous sommes servis de ce mot* fulguration, *parce que nous n'en connaissons point d'autre qui lui réponde. Au reste, cette idée de* Leibnitz *est toute platonicienne, et pour la subtilité, et pour la sublimité.*

Il y a en Dieu puissance, entendement et volonté ; puissance, qui est l'origine de tout ; entendement, où est le modèle de tout ; volonté, par qui tout s'exécute pour le mieux.

Il y a aussi dans la monade les mêmes qualités correspondantes, perception et appétit ; mais perception limitée, appétit fini.

On dit que la créature agit hors d'elle-même, et souffre. Elle agit hors d'elle-même en tant que parfaite ; elle souffre, en tant qu'imparfaite.

La monade est active, en tant qu'elle a des perceptions distinctes ; passive, en tant qu'elle a des perceptions confuses.

Une créature n'est plus ou moins parfaite qu'une autre que par le principe qui la rend capable d'expliquer ce qui se passe dans elle et dans un autre ; c'est ainsi qu'elle agit sur celle-ci.

Mais dans les substances simples, l'influence d'une monade, par exemple, est purement idéale ; elle n'a d'effet que par l'entremise de Dieu. Dans les idées de Dieu, l'action d'une monade se lie à l'action d'une autre ; et il est la raison de l'action de toutes : c'est son entendemeut qui forme leurs dépendances mutuelles.

Ce qu'il y a d'actif et de passif dans les créatures est réciproque. Dieu, comparant deux substances simples, aperçoit dans l'une et l'autre la raison qui oblige l'une à l'autre. L'une est active sous un aspect, et passive sous un autre aspect ; active en ce qu'elle sert à rendre raison de ce qui arrive dans ce

qui procède d'elle ; passive en ce qu'elle sert à rendre raison dans ce dont elle procède.

Cependant comme il y a une infinité de combinaisons et de mondes possibles dans les idées de Dieu, et que de ces mondes il n'en peut exister qu'un, il faut qu'il y ait une certaine raison suffisante de son choix : or cette raison ne peut être que dans le différent degré de perfection ; d'où il s'ensuit que le monde qui est, est le plus parfait. Dieu l'a choisi dans sa sagesse, connu dans sa bonté, produit dans la plénitude de sa puissance. *Voilà comme* Leibnitz *en est venu à son système de l'optimisme.*

Par cette correspondance d'une chose créée à une autre, et de chacune à toutes, on conçoit qu'il y a dans chaque substance simple des rapports, d'après lesquels, avec une intelligence proportionnée au tout, une monade étant donnée, l'univers entier le serait. Une monade est donc une espèce de miroir représentatif de tous les êtres et de tous les phénomènes. *Cette idée, que les petits esprits prendront pour une vision, est celle d'un homme de génie : pour le sentir, il n'y a qu'à la rapprocher de son principe d'enchaînement et de son principe de dissimilitude.*

Si l'on considère une ville sous différents points, on la voit différente ; c'est une multiplication d'optique. Ainsi la multitude des substances simples est si grande, qu'on croirait qu'il y a une infinité d'univers différents ; mais ce ne sont que des images sunographiques d'un seul considéré sous différents aspects de chaque monade. Voilà la source de la vérité, de l'ordre, de l'économie, et de la plus grande perfection possible ; et cette hypothèse est la seule qui réponde à la grandeur, à la sagesse et à la magnificence de Dieu.

Les choses ne peuvent donc être autrement qu'elles sont, Dieu ayant produit la monade pour le tout ; le tout pour la monade qui le représente, non parfaitement, mais d'une manière confuse, non pour elle, mais pour Dieu, sans quoi elle serait elle-même Dieu.

La monade est limitée, non dans ses rapports, mais dans sa connaissance. Toutes tendent à un même but infini. Toutes ont en elles des raisons suffisantes de cet infini ; mais avec des bornes et des degrés différents de perceptions : et ce que nous disons des simples, il faut l'entendre des composés.

Tout étant plein, tous les êtres liés, tout mouvement se trans-

met avec plus ou moins d'énergie à raison de la distance; tout être reçoit en lui l'impression de ce qui se passe partout; il en a la perception; et Dieu, qui voit tout, peut lire en un seul être ce qui arrive en tous, ce qui y est arrivé, et ce qui y arrivera; et il en serait de même de la monade, si le loin des distances, des affaiblissements ne s'exécutait sur elle; et d'ailleurs elle est finie.

L'âme ne peut voir en elle que ce qui y est distinct; elle ne peut donc être à toutes les perfections, parce qu'elles sont diverses et infinies.

Quoique l'âme ou toute monade créée soit représentative de l'univers, elle l'est bien mieux du corps auquel elle est attachée, et dont elle est l'entéléchie.

Or, le corps par sa connexion au tout représentant le tout, l'âme par sa connexion au corps et au tout le représente aussi.

Le corps et la monade, son entéléchie, constituent ce que nous appelons l'*être vivant*; le corps et la monade, son âme, constituent l'animal.

Le corps d'un être, soit animal, soit vivant, est toujours organique; car qu'est-ce que l'organisation? un assemblage formant un tout relatif à un autre. D'où il s'ensuit que les parties sont toutes représentatives de l'universalité; la monade, par ses perceptions; le corps, par sa forme et ses mouvements, ou états divers.

Un corps organique d'un être vivant est une sorte de machine divine, surpassant infiniment tout automate artificiel. Qu'est-ce qui a pu empêcher le grand ouvrier de produire ces machines? la matière n'est-elle pas divisible à l'infini? n'est-elle pas même actuellement divisée à l'infini?

Or, cette machine divine représentant le tout, n'a pu être autre qu'elle est.

Il y a donc, à parler à la rigueur, dans la plus petite portion de matière, un monde de créatures vivantes, animales, entéléchies, âmes, etc.

Il n'y a donc dans l'univers rien d'inutile, ni de stérile, ni de mort, nul chaos, nulle confusion réelle.

Chaque corps a une entéléchie dominante; c'est l'âme dans l'animal; mais ce corps a ses membres pleins d'autres êtres

vivants, de plantes, d'animaux, etc., et chacun de ceux-ci a avec son âme dominante son entéléchie.

Tous les corps sont en vicissitude ; des parties s'en échappent continuellement ; d'autres y entrent.

L'âme ne change point. Le corps change peu à peu ; il y a des métamorphoses, mais nulle métempsycose. Il n'y a point d'âme sans corps.

Conséquemment il n'y a ni génération, ni mort parfaite ; tout se réduit à des développements et à des dépérissements successifs.

Depuis qu'il est démontré que la putréfaction n'engendre aucun corps organique, il s'ensuit que le corps organique préexistait à la conception, et que l'âme occupait ce corps préexistant, et que l'animal était, et qu'il n'a fait que paraître sous une autre forme.

J'appellerais *spermatiques* ces animaux qui parviennent par voie de conception à une grandeur considérable : les autres, qui ne passent point sous des formes successives, naissant, croissant, sont multipliés et détruits.

Les grands animaux n'ont guère un autre sort ; ils ne font que se montrer sur la scène. Le nombre de ceux qui changent de théâtre est petit.

Si naturellement un animal ne commence point, naturellement il ne finit point.

L'âme, miroir du monde indestructible, n'est point détruite. L'animal même perd ses enveloppes, et en prend d'autres : mais à travers ses métamorphoses il reste toujours quelque chose de lui.

On déduit de ces principes, l'union, ou plutôt la convenance de l'âme et d'un corps organique. L'âme a ses lois qu'elle suit : et le corps, les siennes. S'ils sont unis, c'est par la force de l'*harmonie préétablie* entre toutes les substances, dont il n'y a pas une seule qui ne soit représentative de l'univers.

Les âmes agissent, selon les lois des causes finales, par des appétits, par des moyens et par des fins : le corps, selon les lois des causes efficientes ou motrices ; et il y a, pour ainsi dire, deux règnes coordonnés entre eux, l'un des causes efficientes, l'autre des causes finales.

Descartes a connu l'impossibilité que l'âme donnât quelque

force ou mouvement au corps, parce que la quantité de force reste toujours la même dans la nature; cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Ce fut une suite de l'ignorance où l'on était de son temps sur une loi de nature, qui veut que la même direction totale persévère dans la matière. Avec cette connaissance de plus, et le pas qu'il avait déjà fait, il serait infailliblement arrivé au système de l'*harmonie préétablie :* selon ce système, le corps agissant, comme si par impossible il n'y avait point d'âme, et les âmes, comme si par impossible il n'y avait point de corps, et tous les deux, comme s'ils influaient l'un sur l'autre. *Il est incroyable comment deux lois mécaniques, géométriquement démontrées, l'une sur la somme du mouvement dans la nature, l'autre sur la direction des parties de la matière, ont eu un effet sur le système de l'union de l'âme avec le corps. Je demanderais volontiers si ces spéculations physico-mathématiques et abstraites, appliquées aux choses intellectuelles, n'obscurcissent pas, au lieu d'éclairer, et n'ébranlent pas plutôt la distinction des deux substances, qu'elles n'en expliquent le commerce. D'ailleurs, quelle foule d'autres difficultés ne naissent pas de ce système* leibnitzien, *sur la nature et sur la grâce, sur les droits de Dieu et sur les actions des hommes, sur la volonté, la liberté, le bien et le mal, les châtiments présents et à venir ! etc.*

Dieu a créé l'âme dans le commencement, de manière qu'elle se représente et produit en elle tout ce qui s'exécute dans le corps ; et le corps, de manière qu'il exécute tout ce que l'âme se représente et veut.

L'âme produit ses perceptions et ses appétits ; le corps ses mouvements, et l'action de l'une des substances conspire avec l'action de l'autre, en conséquence du concert que Dieu a ordonné entre elles, dans la formation du monde.

Une perception précédente est la cause d'une perception suivante dans l'âme. Un mouvement analogue à la perception première de l'âme est la cause d'un mouvement second analogue à la seconde perception de l'âme. *Il faut convenir qu'il est difficile d'apercevoir comment, au milieu de ce double changement, la liberté de l'homme peut se conserver. Les* leibnitziens *prétendent que cela n'y fait rien; le croie qui pourra.*

L'âme et l'animal ont la même origine que le monde, et ne

finiront qu'avec lui. Les âmes spermatiques des animaux raisonnables passent de l'état d'âme sensible à celui plus parfait d'âme raisonnable.

Les âmes, en général, sont des miroirs de l'univers, des images représentatives des choses ; l'âme de l'homme est, de plus, un miroir représentatif, une image de son créateur.

Tous les esprits ensemble forment la cité de Dieu, gouvernement le plus parfait de tous sous le monarque le plus parfait.

Cette cité, cette monarchie est le monde moral dans le monde naturel. Il y a aussi la même harmonie préétablie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grâce, c'est-à-dire entre l'homme et Dieu considéré, ou comme auteur de la grande machine, ou comme souverain de la cité des esprits.

Les choses, en conséquence de cette hypothèse, conduisent à la grâce par les voies de la nature. Ce monde sera détruit et réparé par des moyens naturels ; et la punition et le châtiment des esprits aura lieu, sans que l'harmonie cesse. Ce dernier événement en sera le complément.

Le Dieu, architecte de l'univers, satisfera au Dieu législateur ; et les fautes seront punies, et les vertus récompensées dans l'ordre de la justice et du mécanisme.

Nous n'avons donc rien de mieux à faire que de fuir le mal et de suivre le bien, convaincus que nous ne pourrions qu'approuver ce qui se passe dans le physique et dans le moral, s'il nous était donné d'embrasser le tout.

III. *Principes de la théologie naturelle de Leibnitz.* En quoi consiste la toute-puissance de Dieu, sinon dans ce que tout dépend de lui, et qu'il ne dépend de rien.

Dieu est indépendant, et dans son existence, et dans ses actions.

Dans son existence, parce qu'il est nécessaire et éternel.

Dans ses actions, naturellement et moralement ; naturellement, parce qu'il est libre ; moralement, parce qu'il n'a point de supérieur.

Tout dépend de Dieu, et les possibles, et les existants.

Les possibles ont leur réalité dans son existence. S'il n'existait pas, il n'y aurait rien de possible. Les possibles sont de toute éternité dans ses idées.

La volonté de Dieu se divise encore en productive et en permissive. Il produit ses actes; il permet les nôtres.

Le bien et le mal peuvent être considérés sous trois points de vue : le métaphysique, le physique et le moral. Le métaphysique est relatif à la perfection et à l'imperfection des choses non intelligentes ; le physique, aux commodités et aux incommodités des choses intelligentes ; le moral, à leurs actions vertueuses ou vicieuses.

Dans aucun de ces cas, le mal réel n'est l'objet de la volonté productive de Dieu; dans le dernier, il l'est de sa volonté permissive. Le bien naît toujours, même quand il permet le mal.

La providence de Dieu se montre dans tous les effets de cet univers. Il n'a proprement prononcé qu'un décret : c'est que tout fût comme il est.

Le décret de Dieu est irrévocable, parce qu'il a tout vu avant que de le porter. Nos prières et nos travaux sont entrés dans son plan ; et son plan a été le meilleur possible.

Soumettons-nous donc aux événements ; et, quelque fâcheux qu'ils soient, n'accusons point son ouvrage; servons-le, obéissons-lui, aimons-le, et mettons toute notre confiance dans sa bonté.

Son intelligence, jointe à sa bonté, constitue sa justice. Il y a des biens et des maux dans ce monde; et il y en aura dans l'autre; mais quelque petit que soit le nombre des élus, la peine des malheureux ne sera point à comparer avec la récompense des bienheureux.

Il n'y a point d'objections prises du bien et du mal moral que les principes précédents ne résolvent.

Je ne pense pas qu'on puisse se dispenser de croire que les âmes préexistantes aient été infectées dans notre premier père.

La contagion que nous avons contractée nous a cependant laissé, comme les restes de notre origine céleste, la raison et la liberté; la raison, que nous pouvons perfectionner; la liberté, qui est exempte de nécessité et de coaction.

La futurition des choses, la préordination des événements, la prescience de Dieu, ne touchent point à notre liberté.

IV. *Exposition des principes que Leibnitz opposa à Clarke dans leur dispute.* — Dans les ouvrages de Dieu, la force se

conserve toujours la même. Elle passe de la matière à la matière, selon les lois de la nature et l'ordre le meilleur préétabli.

Si Dieu produit un miracle, c'est une grâce et non un effet de la nature; ce n'est point aux mathématiques, mais à la métaphysique qu'il faut recourir contre l'impiété.

Le principe de contradiction est le fondement de toute vérité mathématique; c'est par celui de la raison suffisante qu'on passe des mathématiques à la physique. Plus il y a de matière dans l'univers, plus Dieu a pu exercer sa sagesse et sa puissance. Le vide n'a aucune raison suffisante.

Si Dieu sait tout, ce n'est pas seulement par sa présence à tout, mais encore par son opération; il conserve, par la même action qu'il a produite, et les êtres, et tout ce qu'il y a en eux de perfection.

Dieu a tout prévu; et si les créatures ont un besoin continuel de son secours, ce n'est ni pour le corriger, ni pour améliorer l'univers.

Ceux qui prennent l'espace pour un être absolu s'embarrassent dans de grandes difficultés; ils admettent un être éternel, infini, qui n'est pas Dieu; car l'espace a des parties, et Dieu n'en a pas.

L'espace et le temps ne sont que des relations. L'espace est l'ordre des coexistences; le temps, l'ordre des successions.

Ce qui est surnaturel surpasse les forces de toute créature; c'est un miracle; une volonté sans motif est une chimère, contraire à la nature de la volonté et à la sagesse de Dieu.

L'âme n'a point d'action sur le corps; ce sont deux êtres qui conspirent en conséquence des lois de l'harmonie préétablie.

Il n'y a que Dieu qui puisse ajouter des forces à la nature; et c'est une action miraculeuse et surnaturelle.

Les images dont l'âme est affectée immédiatement sont en elle; mais elles sont coordonnées avec les actions du corps.

La présence de l'âme au corps n'est qu'imparfaite.

Celui qui croit que les forces actives et vives souffrent de la diminution dans l'univers n'entend ni les lois primitives de la nature, ni la beauté de l'œuvre divine.

Il y a des miracles : les uns que les anges peuvent opérer, d'autres qui sont dans la puissance de Dieu seul, comme anéantir ou créer.

Ce qui est nécessaire l'est essentiellement, et ce qui est contingent doit son existence à un être meilleur, qui est la raison suffisante des choses.

Les motifs inclinent, mais ne forcent point. La conduite des contingents est infaillible, mais n'est pas nécessaire.

La volonté ne suitpas toujours la décision de l'entendement: on prend du temps pour un examen plus mûr.

La quantité n'est pas moins des choses relatives que des choses absolues; ainsi, quoique le temps et l'espace soient des rapports, ils ne sont pas moins appréciables.

Il n'y a point de substance créée absolument sans matière. Les anges même y sont attachés.

L'espace et la matière ne sont qu'un. Point d'espace où il n'y a point de matière.

L'espace et la matière ont entre eux la même différence que le temps et le mouvement: quoique différents, ils ne sont jamais séparés.

La matière n'est éternelle et nécessaire que dans la fausse supposition de la nécessité et de l'éternité de l'espace.

Le principe des indiscernables renverse l'hypothèse des atomes et des corps similaires.

On ne peut conclure de l'étendue à la durée.

Si l'univers se perfectionne ou se détériore, il a commencé.

L'univers peut avoir eu un commencement, et ne peut avoir de fin. Quoi qu'il en soit, il y a des limites.

Le monde ne serait pas soustrait à la toute-puissance de Dieu par son éternité. Il faut remonter à la monade, pour y trouver la cause de l'harmonie universelle. C'est par elle qu'on lie un état conséquent à un autre antécédent.

Tout être qui suit des causes finales est libre, quoiqu'il agisse de concert avec un être assujetti, sans connaissance, à des causes efficientes.

Si l'universalité des corps s'accroît d'une force nouvelle, c'est par miracle; car cet accroissement se fait dans un lieu, sans qu'il y ait diminution dans un autre. S'il n'y avait point de créatures, il n'y aurait ni temps, ni espace, et l'éternité et l'immensité de Dieu cesseraient.

Celui qui niera le principe de la raison suffisante sera réduit à l'absurde.

V. *Principes du droit naturel, selon Leibnitz.* — Le droit est une sorte de puissance morale, et l'obligation une nécessité du même genre. On entend par moral ce qui, auprès d'un homme de bien, équivaut au naturel. L'homme de bien est celui qui aime tous ses semblables autant que la raison le permet. La justice, ou cette vertu qui règle le sentiment que les Grecs ont désigné sous le nom de *philanthropie*, est la charité du sage. La charité est une bienveillance universelle, et la bienveillance une habitude d'aimer. Aimer, c'est se réjouir du bonheur d'un autre, ou faire de sa félicité une partie de la sienne. Si un objet est beau et sensible en même temps, on l'aime d'amour. Or, comme il n'y a rien de si parfait que Dieu, rien de plus heureux, rien de plus puissant, rien de si sage, il n'y a pas d'amour supérieur à l'amour divin. Si nous sommes sages, c'est-à-dire si nous aimons Dieu, nous participerons à son bonheur et il fera le nôtre.

La sagesse n'est autre chose que la science du bonheur; voilà la source du droit naturel, dont il y a trois degrés : droit strict dans la justice commutative; équité, ou plus rigoureusement charité dans la justice distributive; et piété ou probité dans la justice universelle. De là naissent les préceptes de n'offenser personne, de rendre à chacun ce qui lui appartient, et de bien vivre.

C'est un principe de droit strict, qu'il ne faut offenser personne, afin qu'on n'ait point d'action contre nous dans la cité, point de ressentiment hors de la cité : de là naît la justice commutative.

Le degré supérieur au droit strict peut s'appeler *équité*; ou, si l'on aime mieux, *charité*; vertu qui ne s'en tient pas à la rigueur du droit strict, mais en conséquence de laquelle on contracte des obligations, qui empêchent ceux qui pourraient y être intéressés à exercer contre nous une action qui nous contraint.

Si le dernier degré est de n'offenser personne, un intermédiaire est de servir à tous, mais autant qu'il convient à chacun, et qu'ils en sont dignes; car il n'est pas permis de favoriser tous ses semblables, ni tous également.

C'est là ce qui constitue la justice distributive, et fonde le principe de droit qui ordonne de rendre à chacun ce qui lui est dû.

C'est ici qu'il faut rappeler les lois politiques : ces lois sont

instituées dans la république pour le bonheur des sujets; elles appuient ceux qui n'avaient que le droit, lorsqu'ils exigent des autres ce qu'il était juste qu'ils rendissent; c'est à elles à peser le mérite : de là naissent les priviléges, les châtiments et les récompenses. Il s'ensuit que l'équité s'en tient dans les affaires au droit strict, et qu'elle ne perd de vue l'égalité naturelle que dans les cas où elle y est contrainte par la raison d'un plus grand bien; ce qu'on appelle l'acception des personnes peut avoir lieu dans la distribution des biens publics ou des nôtres, mais non dans l'échange des biens d'autrui.

Le premier degré de droit ou de justice, c'est la probité ou la piété. Le droit strict garantit de la misère et du mal. Le degré supérieur au droit strict tend au bonheur; mais à ce bonheur qu'il nous est permis d'obtenir dans ce monde, sans porter nos regards au delà. Mais si l'on se propose la démonstration universelle, que tout ce qui est honnête est utile, et que tout ce qui est déshonnête est nuisible, il faut monter à un principe plus élevé, l'immortalité de l'âme et l'existence d'un Dieu créateur du monde; de manière que nous soyons tous considérés comme vivant dans une cité très-parfaite, et sous un souverain si sage, qu'il ne peut se tromper; si puissant, que nous ne pouvons, par quelque voie que ce soit, échapper à son autorité; si bon, que le bonheur soit de lui obéir.

C'est par sa puissance et sa providence admise par les hommes que ce qui n'est que droit devient fait; que personne n'est offensé ou blessé que par lui-même; qu'aucune bonne action n'existe sans récompense assurée; aucune mauvaise, sans un châtiment certain : car rien n'est négligé dans cette république du monde par le souverain universel.

Il y a sous ce point de vue une justice universelle, qui proscrit l'abus des choses qui nous appartiennent de droit naturel; qui nous retient la main dans le malheur; qui empêche un grand nombre d'actions mauvaises; et qui n'en commande pas un moindre nombre de bonnes : c'est la soumission au grand monarque, à celui qui nous a faits, et à qui nous nous devons, nous et les nôtres; c'est la crainte de nuire à l'harmonie universelle.

C'est la même considération ou croyance qui fait la force du principe de droit, qu'il faut bien vivre, c'est-à-dire honnêtement et pieusement.

Outre les lois éternelles du droit, de la raison et de la nature, dont l'origine est divine, il en est de volontaires qui appartiennent aux mœurs, et qui ne sont que par l'autorité d'un supérieur.

Voilà l'origine du droit civil; ce droit tient sa force de celui qui a le pouvoir en main dans la république; hors de la république, de ceux qui ont le même pouvoir que lui: c'est le consentement volontaire et tacite des peuples qui fonde le droit des gens.

Ce droit n'est pas le même pour tous les peuples et pour tous les temps; du moins, cela n'est pas nécessaire.

La base du droit social est dans l'enceinte du droit de la nature.

Le droit des gens protége celui qui doit veiller à la liberté publique, qui n'est point soumis à la puissance d'un autre, qui peut lever des troupes, avoir des hommes en armes, et faire des traités, quoiqu'il soit lié à un supérieur par des obligations, qu'il doive foi et hommage, et qu'il ait voué l'obéissance: de là les notions de potentat et de souverain.

La souveraineté n'exclut point une autorité supérieure à elle dans la république. Celui-là est souverain, qui jouit d'une puissance et d'une liberté telles, qu'il en est autorisé à intervenir aux affaires des nations par ses armes, et à assister dans leurs traités.

Il en est de la puissance civile dans les républiques libres, comme dans la nature; c'est ce qui a volonté.

Si les lois fondamentales n'ont pas pourvu dans la république à ce que ce qui a volonté jouisse de son droit, il y a vice.

Les actes sont des dispositions qui tiennent leur efficacité du droit; ou il faut les regarder comme des voies de fait.

Les actes qui tiennent leur efficacité du droit sont ou judiciaires ou intrajudiciaires; ou un seul y intervient, ou plusieurs; un seul, comme dans les testaments; plusieurs, comme dans les conventions.

Voilà l'analyse succincte de la philosophie de *Leibnitz*.

Jamais homme, peut-être, n'a autant lu, autant étudié, plus médité, plus écrit que *Leibnitz*: cependant il n'existe de lui aucun

corps d'ouvrages. Il est surprenant que l'Allemagne, à qui cet homme fait lui seul autant d'honneur que Platon, Aristote et Archimède ensemble en font à la Grèce, n'ait pas encore recueilli ce qui est sorti de sa plume. Ce qu'il a composé sur le monde, sur Dieu, sur la nature, sur l'âme comportait l'éloquence la plus sublime. Si ces idées avaient été exposées avec le coloris de Platon, le philosophe de Leipsick ne le cèderait en rien au philosophe d'Athènes.

On s'est plaint, et avec raison peut-être, que nous n'avions pas rendu à ce philosophe toute la justice qu'il méritait. C'était ici le lieu de réparer cette faute, si nous l'avons commise, de parler avec éloge, avec admiration, de cet homme célèbre, et nous le faisons avec joie. Nous n'avons jamais pensé à déprimer les grands hommes; nous sommes trop jaloux de l'honneur de l'espèce humaine : et puis, nous aurions beau dire, leurs ouvrages transmis à la postérité déposeraient en leur faveur, et contre nous; on ne les verrait pas moins grands, et on nous trouverait bien petits.

LESTE, adj. (*Gram.*). Il se dit d'un vêtement qui charge peu le corps et qui donne à l'homme un air de légèreté; d'une troupe qui n'est point embarrassée dans sa marche par des bagages qui la ralentiraient ; quelquefois des personnes en qui l'on remarque la souplesse des membres et l'activité des mouvements que demandent les exercices du corps. Il a aujourd'hui une autre acception dans cette langue honnête que les gens du monde se sont faite pour désigner sans rougir, et par conséquent s'encourager à commettre sans remords des actions malhonnêtes. Un homme *leste* dans ce dernier sens, c'est un homme qui a acquis le droit de commettre une bassesse par le malheureux talent qu'il a d'en plaisanter : il nous fait rire d'un forfait qui devrait nous indigner. Un homme *leste* est encore celui qui sait saisir l'occasion, ou de faire sa cour ou d'augmenter sa considération, ou d'ajouter à sa fortune. L'homme *leste* n'est pas moins adroit à esquiver une chose dangereuse qu'à ses suites. On a le ton *leste* quand on possède sa langue au point qu'on fait entendre aux autres tout ce qu'on veut sans les offenser ou les faire rougir.

LIAISON (*Métaphysiq.*), principe nécessaire pour l'intelligence du monde considéré sous son point de vue le plus géné-

ral, c'est-à-dire en tant qu'il est un être composé et modifiable. Cette *liaison* consiste en ce que chaque être qui entre dans la composition de l'univers a la raison suffisante de sa coexistence ou de sa succession dans d'autres êtres. Empruntons un exemple dans la structure du corps humain. C'est un assemblage de plusieurs organes différents les uns des autres et coexistants. Ces organes sont liés entre eux. Si l'on vous demande en quoi consiste leur *liaison*, et que vous vous proposiez de l'expliquer d'une manière intelligible, vous déduisez de leur structure la manière dont ils peuvent s'adapter les uns aux autres et par là vous rendez raison de la possibilité de leur coexistence. Si l'on va plus loin, et que l'on vous requière de dire comment ces organes, en tant qu'organes, et relativement à leurs fonctions sont liés ensemble, vous pouvez encore satisfaire à cette question. Le gosier, par exemple, et l'estomac sont deux organes du corps humain. Si vous ne les considérez que comme des êtres composés, et par rapport à leur matière, vous pouvez montrer comment l'un s'ajuste commodément à l'autre, en vertu de leur structure : mais si vous les prenez sur le pied d'organes du corps humain, de parties d'un corps humain, de parties d'un corps vivant, dont l'une sert au passage des aliments, et l'autre à leur digestion, ces deux fonctions expliquent distinctement la raison de la coexistence de ces deux organes.

De ce que chaque être a la raison suffisante de sa coexistence ou de sa succession des autres êtres, il s'ensuit qu'il y a une enchaînure universelle de toutes choses, la première étant liée à la troisième par la seconde, et ainsi de suite sans interruption. Rien de plus commun en effet que ces sortes de *liaisons*. Des planches sont attachées l'une à l'autre par des clous qui les séparent, de manière qu'elles ne se touchent point. La colle est une espèce d'amas de petites chevilles qui, s'insérant de part et d'autre dans les pores du bois, forme un corps mitoyen qui sépare et *lie* en même temps les deux autres. Dans une chaîne, le premier anneau tient au dernier par le moyen de tous les autres. Le gosier tient aux intestins par l'estomac. C'est là l'image du monde entier. Toutes ces parties sont dans une *liaison* qui ne souffre aucun vide, aucune solution; chaque chose étant *liée* à toutes celles qui lui sont contiguës, par celles-ci à celles qui suivent immédiatement, et de même

jusqu'aux dernières bornes de l'univers. Sans cela on ne pourrait rendre raison de rien; le monde ne serait plus un tout, il consisterait en pièces éparses et indépendantes, dont il ne résulterait aucun système, aucune harmonie.

La *liaison* la plus intime est celle de la cause avec l'effet; car elle produit la dépendance d'existence; mais il y en a encore plusieurs autres, comme celles de la fin avec le moyen, de l'attribut avec le sujet, de l'essence avec ses propriétés, du signe avec la chose signifiée, etc., sur quoi il faut remarquer que la *liaison* de la fin avec les moyens suppose nécessairement une intelligence qui préside à l'arrangement, et qui *lie* tout à la fois l'effet avec la cause qui le produit, et avec sa propre intention. Dans une montre, par exemple, le mouvement de l'aiguille est *lié* d'une double manière; savoir, avec la structure même de la montre, et avec l'intention de l'ouvrier.

L'univers entier est rempli de ces *liaisons* finales, qui annoncent la souveraine intelligence de son auteur. Le soleil élève les vapeurs de la mer, le vent les chasse au-dessus des terres, elles tombent en pluie, et pourquoi ? Pour humecter la terre, et faire germer les semences qu'elle renferme. On n'a qu'à lire *Derham*, [1] le *Spectacle de la nature*, pour voir combien les fins des choses sont sensibles dans la nature.

Il n'y a que les êtres finis qui puissent être assujettis à une semblable *liaison*; et l'assemblage actuel des êtres finis, liés de cette manière entre eux, forme ce qu'on appelle le *monde*, dans lequel il est aisé d'observer que toutes les choses, tant simultanées que successives, sont indissolublement unies. Cela se prouve également des grands corps, comme ceux qui composent le système planétaire, et des moindres qui font partie de notre globe. Le soleil et la terre sont deux grands corps simultanés dans ce monde visible. Si vous voulez expliquer le changement des saisons sur la terre et leurs successions régulières, vous ne la trouverez que dans le mouvement oblique du soleil parcourant l'écliptique ; car, si vous supposiez que cet astre suive la route de l'équateur, il en résulterait une égalité perpétuelle de saisons. Otez tout à fait le soleil, voilà la terre

1. Savant et théologien anglais, chanoine de Windsor, né en 1657, mort en 1735, auteur entre autres d'une *Théologie astronomique* et d'une *théologie physique* qui ont été traduites en français au XVIIIe siècle.

livrée à un engourdissement perpétuel, les eaux changées en glace, les plantes, les animaux, les hommes détruits sans retour, plus de générations, plus de corruptions, un vrai chaos. Le soleil renferme, par conséquent, la raison des changements que la terre subit. Il en est de même des autres planètes relativement à leur constitution et à leur distance du soleil. Les petits corps coexistants sont dans le même cas. Pour qu'une semence germe, il faut qu'elle soit mise en terre, arrosée par la pluie, échauffée par le soleil, exposée à l'action de l'air; sans le secours de ces causes, la végétation ne réussira point. Donc la raison de l'accroissement de la plante est dans la terre, dans la pluie, dans le soleil, dans l'air; donc elle est *liée* avec toutes ces choses.

Cet assemblage d'êtres *liés* entre eux de cette manière n'est pas une simple suite ou série d'un seul ordre de choses; c'est une combinaison d'une infinité de séries mêlées et entrelacées ensemble; car, pour ne pas sortir de l'enceinte de notre terre, n'y trouve-t-on pas une foule innombrable de choses contingentes, soit que nous regardions à la composition des substances, soit que nous observions leurs modifications? Il y a plus, une seule série de choses contingentes se subdivise manifestement en plusieurs autres. Le genre humain est une série qui dérive d'une tige commune, mais qui en a formé d'autres sans nombre. On peut en dire autant des animaux et même des végétaux. Ceux-ci, dans chacune de leurs espèces, constituent de pareilles séries. Les plantes naissent les unes des autres, soit de semence, soit par la séparation des tiges, soit par toute autre voie. Personne ne saurait donc méconnaître la multiplicité des séries, tant dans le règne animal que dans le végétal. Les autres êtres successifs, par exemple les météores les plus bizarres et les plus irréguliers, forment également des séries de choses contingentes, quoique ce ne soit pas suivant cette uniformité d'espèce qui règne dans les séries organisées. Si, de la composition des substances, nous passons à leur modification, la même vérité s'y confirme. Considérez un morceau de la surface extérieure de la terre exposée à un air libre, vous la verrez alternativement chaude, froide, humide, sèche, dure, molle; ces changements se succèdent sans interruption, durent autant que la suite des siècles, et coexistent aux générations des hommes, des animaux et des plantes. Le corps d'un homme, pendant toute la durée

de sa vie, n'est-il pas le théâtre perpétuel d'une suite de scènes qui varient à chaque instant? car, à chaque instant, il se fait déperdition et réparation de substance. De la terre, si nous nous élevons aux corps célestes, nous serons en droit de raisonner de la même manière. Les observations des astronomes ne nous permettent pas de douter que toutes les planètes ne soient des corps semblables à la terre, et ne doivent être compris sous une espèce commune. Les mêmes observations découvrent sur la surface de ces planètes des générations et des corruptions continuelles. En vertu donc de l'argument tiré de l'analogie, on peut conclure qu'il y a, dans toutes les planètes, plusieurs séries contingentes, tant de substances composées que de modifications. Le soleil, corps lumineux par lui-même, et qui compose avec les étoiles fixes une espèce particulière de grands corps du monde, est également sujet à divers changements dans sa surface. Il doit donc y avoir, dans cet astre et dans les étoiles fixes, une série d'états contingents. C'est ainsi que, de toute la nature, sort en quelque sorte une voix qui annonce la multiplicité et l'enchaînure des séries contingentes. Les difficultés qu'on pourrait former contre ce principe sont faciles à lever. En remontant, dit-on, jusqu'au principe des généalogies, jusqu'aux premiers parents, on rencontre la même personne placée dans plusieurs séries différentes. Plusieurs personnes, actuellement vivantes, ont un an célèbre commun, qui se trouve par conséquent dans la généalogie de chacun. Mais cela ne nuit pas plus à la multiplicité des séries, que ne nuit à un arbre la réunion de plusieurs petites branches en une seule plus considérable, et celle des principales branches au tronc. Au contraire, c'est de là que tire sa force l'enchaînure universelle des choses. On objecte encore que la mort d'un fils unique sans postérité rompt et termine, tout d'un coup, une série de contingents, qui avait duré depuis l'origine du monde. Mais si la série ne se continue pas dans l'espèce humaine, néanmoins la matière dont ce dernier individu était composé, n'étant point anéantie par sa mort, subit des changements également perpétuels, quoique dans d'autres séries. Et d'ailleurs aucune série, depuis l'origine des choses, n'est venue à manquer, aucune espèce de celles qui ont été créées ne s'est éteinte. Pour acquérir une idée complète de cette matière, il faut lire toute la première section de la *Cosmologie* de M. Wolf.

LIBERTÉ, s. f. (*Morale.*). La *liberté* réside dans le pouvoir qu'un être intelligent a de faire ce qu'il veut, conformément à sa propre détermination. On ne saurait dire que dans un sens fort impropre que cette faculté ait lieu dans les jugements que nous portons sur les vérités, par rapport à celles qui sont évidentes ; elles entraînent notre consentement, et ne nous laissent aucune *liberté*. Tout ce qui dépend de nous, c'est d'y appliquer notre esprit ou de l'en éloigner. Mais dès que l'évidence diminue, la *liberté* rentre dans ses droits, qui varient et se règlent sur les degrés de clarté ou d'obscurité : les biens et les maux en sont les principaux objets. Elle ne s'étend pas pourtant sur les notions générales du bien et du mal. La nature nous a faits de manière que nous ne saurions nous porter que vers le bien, et qu'avoir horreur du mal envisagé en général ; mais dès qu'il s'agit du détail, notre *liberté* a un vaste champ, et peut nous déterminer de bien des côtés différents, suivant les circonstances et les motifs. On se sert d'un grand nombre de preuves pour montrer que la *liberté* est une prérogative réelle de l'homme; mais elles ne sont pas toutes également fortes. M. Turretin[1] en rapporte douze : en voici la liste. 1° Notre propre sentiment qui nous fournit la conviction de la *liberté*. 2° Sans *liberté*, les hommes seraient de purs automates, qui suivraient l'impulsion des causes, comme une montre s'assujettit aux mouvements dont l'horloger l'a rendue susceptible. 3° Les idées de vertu et de vice, de louange et de blâme qui nous sont naturelles, ne signifieraient rien. 4° Un bienfait ne serait pas plus digne de reconnaissance que le feu qui nous échauffe. 5° Tout devient nécessaire ou impossible. Ce qui n'est pas arrivé ne pourrait arriver. Ainsi tous les projets sont inutiles ; toutes les règles de la prudence sont fausses, puisque dans toutes choses la fin et les moyens sont également nécessairement déterminés. 6° D'où viennent les remords de la conscience, et qu'ai-je à me reprocher si j'ai fait ce que je ne pouvais éviter de faire? 7° Qu'est-ce qu'un poëte, un historien, un conquérant, un sage législateur? Ce sont des gens qui ne pouvaient agir autrement qu'ils ont fait. 8° Pourquoi punir les criminels et récompenser les gens de bien ? Les plus grands

1. Turretin ou Turretini, de Genève, théologien protestant, né en 1672, mort en 1737.

scélérats sont des victimes innocentes qu'on immole, s'il n'y a point de *liberté*. 9° A qui attribuer la cause du péché, qu'à Dieu ? Que devient la religion avec tous ses devoirs ? 10° A qui Dieu donne-t-il des lois, fait-il des promesses et des menaces, prépare-t-il des peines et des récompenses ? à de pures machines incapables de choix ? 11° S'il n'y a point de *liberté*, d'où en avons-nous l'idée ? Il est étrange que des causes nécessaires nous aient conduits à douter de leur propre nécessité. 12° Enfin les fatalistes ne sauraient se formaliser de quoi que ce soit qu'on leur dit, et de ce qu'on leur fait.

Pour traiter ce sujet avec précision, il faut donner une idée des principaux systèmes qui le concernent. Le premier système sur la *liberté* est celui de la fatalité. Ceux qui l'admettent n'attribuent pas nos actions à nos idées, dans lesquelles seules réside la persuasion, mais à une cause mécanique, laquelle entraîne avec soi la détermination de la volonté ; de manière que nous n'agissons pas parce que nous le voulons, mais que nous voulons parce que nous agissons. C'est là la vraie distinction entre la *liberté* et la fatalité. C'est précisément celle que les Stoïciens reconnaissaient autrefois, et que les Mahométans admettent encore de nos jours. Les Stoïciens pensaient donc que tout arrive par une aveugle fatalité ; que les événements se succèdent les uns aux autres, sans que rien puisse changer l'étroite chaîne qu'ils forment entre eux ; enfin que l'homme n'est point libre. La *liberté*, disaient-ils, est une chimère d'autant plus flatteuse, que l'amour-propre s'y prête tout entier. Elle consiste en un point assez délicat, en ce qu'on se rend témoignage à soi-même de ses actions, et qu'on ignore les motifs qui les ont fait faire : il arrive de là que, méconnaissant ces motifs, et ne pouvant rassembler les circonstances qui l'ont déterminé à agir d'une certaine manière, chaque homme se félicite de ses actions, et se les attribue.

Le *fatum* des Turcs vient de l'opinion où ils sont que tout est abreuvé des influences célestes, et qu'elles règlent la disposition future des événements.

Les Esséniens avaient une idée si haute et si décisive de la Providence, qu'ils croyaient que tout arrive par une fatalité inévitable, et suivant l'ordre que cette Providence a établi, et qui ne change jamais. Point de choix dans leur système, point

de *liberté*. Tous les événements forment une chaîne étroite et inaltérable : ôtez un seul de ces événements, la chaîne est rompue et toute l'économie de l'univers est troublée. Une chose qu'il faut ici remarquer, c'est que la doctrine qui détruit la *liberté* porte naturellement à la volupté ; et qui ne consulte que son goût, son amour-propre et ses penchants, trouve assez de raisons pour la suivre et pour l'approuver : cependant les mœurs des Esséniens et des Stoïciens ne se ressentaient point du désordre de leur esprit.

Spinosa, Hobbes et plusieurs autres ont admis de nos jours une semblable fatalité.

Spinosa a répandu cette erreur dans plusieurs endroits de ses ouvrages ; l'exemple qu'il allègue pour éclaircir la matière de la *liberté* suffira pour nous en convaincre : « Concevez, dit-il, qu'une pierre, pendant qu'elle continue à se mouvoir, pense et sache qu'elle s'efforce de continuer autant qu'elle peut son mouvement ; cette pierre par cela même qu'elle a le sentiment de l'effort qu'elle fait pour se mouvoir, et qu'elle n'est nullement indifférente entre le mouvement et le repos, croira qu'elle est très-libre, et qu'elle persévère à se mouvoir uniquement parce qu'elle le veut. Et voilà quelle est cette *liberté* tant vantée, et qui consiste seulement dans le sentiment que les hommes ont de leurs appétits, et dans l'ignorance des causes de leurs déterminations. » Spinosa ne dépouille pas seulement les créatures de la *liberté*, il assujettit encore son Dieu à une brute et fatale nécessité : c'est le grand fondement de son système. De ce principe il s'ensuit qu'il est impossible qu'aucune chose qui n'existe pas actuellement ait pu exister, et que tout ce qui existe, existe si nécessairement qu'il ne saurait n'être pas ; et enfin qu'il n'y a pas jusqu'aux manières d'être, et aux circonstances de l'existence des choses, qui n'aient dû être à tous égards précisément ce qu'elles sont aujourd'hui. Spinosa admet en termes exprès ces conséquences, et il ne fait pas difficulté d'avouer qu'elles sont des suites naturelles de ses principes.

On peut réduire tous les arguments dont Spinosa et ses sectateurs se sont servis pour soutenir cette absurde hypothèse à ces deux. Ils disent 1° que puisque tout effet présuppose une cause, et que, de la même manière que tout mouvement qui arrive dans un corps lui est causé par l'impulsion d'un autre

corps, et le mouvement de ce second par l'impulsion d'un troisième ; et ainsi chaque volition, et chaque détermination de la volonté de l'homme, doit nécessairement être produite par quelque cause extérieure, et celle-ci par une troisième ; d'où ils concluent que la *liberté* de la volonté n'est qu'une chimère. Ils disent en second lieu que la pensée avec tous ses modes ne sont que des qualités de la matière; et par conséquent qu'il n'y a point de *liberté* de volonté, puisqu'il est évident que la matière n'a pas en elle-même le pouvoir de commencer le mouvement, ou de se donner à elle-même la moindre détermination.

En troisième lieu, ils ajoutent que ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre dépend si nécessairement de ce que nous sommes dans l'instant présent, qu'il est métaphysiquement impossible que nous soyons autres. Car, continuent-ils, supposons une femme qui soit entraînée par sa passion à se jeter tout à l'heure entre les bras de son amant; si nous imaginons cent mille femmes entièrement semblables à la première, d'âge, de tempérament, d'éducation, d'organisation, d'idées, telles, en un mot, qu'il n'y ait aucune différence assignable entre elles et la première : on les voit toutes également soumises à la passion dominante, et précipitées entre les bras de leurs amants, sans qu'on puisse concevoir aucune raison pour laquelle l'une ne ferait pas ce que toutes les autres feront. Nous ne faisons rien qu'on puisse appeler bien ou mal, sans motif. Or il n'y a aucun motif qui dépend de nous, soit eu égard à sa production, soit eu égard à son énergie. Prétendre qu'il y a dans l'âme une activité qui lui est propre, c'est dire une chose inintelligible, et qui ne résout rien. Car il faudra toujours une cause indépendante de l'âme qui détermine cette activité à une chose plutôt qu'à une autre ; et pour reprendre la première partie du raisonnement, ce que nous sommes dans l'instant qui va suivre dépend donc absolument de ce que nous sommes dans l'instant présent ; ce que nous sommes dans l'instant présent dépend donc de ce que nous étions dans l'instant précédent; et ainsi de suite, en remontant jusqu'au premier instant de notre existence, s'il y en a un. Notre vie n'est donc qu'un enchaînement d'instants d'existence, et d'actions nécessaires ; notre volonté, un acquiescement à être ce que

nous sommes nécessairement dans chacun de ces instants; et notre *liberté* une chimère : ou il n'y a rien de démontré en aucun genre, ou cela l'est. Mais ce qui confirme surtout ce système, c'est le moment de la délibération, le cas de l'irrésolution. Qu'est-ce que nous faisons dans l'irrésolution? nous oscillons entre deux ou plusieurs motifs, qui nous tirent alternativement en sens contraire. Notre entendement est alors comme créateur et spectateur de la nécessité de nos balancements. Supprimez tous les motifs qui nous agitent, alors inertie et repos nécessaires. Supposez un seul et unique motif, alors une action nécessaire. Supposez deux ou plusieurs motifs conspirants, même nécessité, et plus de vitesse dans l'action. Supposez deux ou plusieurs motifs opposés et à peu près de forces égales, alors oscillations, oscillations semblables à celles des bras d'une balance mise en mouvement, et durables jusqu'à ce que le motif le plus puissant fixe la situation de la balance et de l'âme. Et comment se pourrait-il faire que le motif le plus faible fût le motif déterminant? Ce serait dire qu'il est en même temps le plus faible et le plus fort. Il n'y a de différence entre l'homme automate qui agit dans le sommeil et l'homme intelligent qui agit et qui veille, sinon que l'entendement est plus présent à la chose; quant à la nécessité, elle est la même. Mais, leur dit-on, qu'est-ce que ce sentiment intérieur de notre *liberté?* l'illusion d'un enfant qui ne réfléchit sur rien. L'homme n'est donc pas différent d'un automate? Nullement différent d'un automate qui sent; c'est une machine plus composée? Il n'y a donc plus de vicieux et de vertueux? non, si vous le voulez; mais il y a des êtres heureux ou malheureux, bienfaisants et malfaisants. Et les récompenses et les châtiments? Il faut bannir ces mots de la morale; on ne récompense point, mais on encourage à bien faire; on ne châtie point, mais on étouffe, on effraye. Et les lois, et les bons exemples, et les exhortations, à quoi servent-elles? Elles sont d'autant plus utiles, qu'elles ont nécessairement leurs effets. Mais pourquoi distinguez-vous, par votre indignation et par votre colère, l'homme qui vous offense, de la tuile qui vous blesse? c'est que je suis déraisonnable, et qu'alors je ressemble au chien qui mord la pierre qui l'a frappé. Mais cette idée de *liberté* que nous avons, d'où vient-elle? De la même source qu'une infinité

d'autres idées fausses que nous avons! En un mot, concluent-ils, ne vous effarouchez pas à contre-temps. Ce système qui vous paraît si dangereux, ne l'est point; il ne change rien au bon ordre de la société. Les choses qui corrompent les hommes seront toujours à supprimer; les choses qui les améliorent seront toujours à multiplier et à fortifier. C'est une dispute de gens oisifs, qui ne mérite point la moindre animadversion de la part du législateur. Seulement notre système de la nécessité assure à toute cause bonne, ou conforme à l'ordre établi, son bon effet; à toute cause mauvaise ou contraire à l'ordre établi, son mauvais effet; et en nous prêchant l'indulgence et la commisération pour ceux qui sont malheureusement nés, nous empêche d'être si vains de ne pas leur ressembler; c'est un bonheur qui n'a dépendu de nous en aucune façon.

En quatrième lieu, ils demandent si l'homme est un être simple tout spirituel, ou tout corporel, ou un être composé.

Dans les deux premiers cas, ils n'ont pas de peine à prouver la nécessité de ses actions; et si on leur répond que c'est un être composé de deux principes, l'un matériel et l'autre immatériel, voici comment ils raisonnent : ou le principe spirituel est toujours dépendant du principe immatériel, ou toujours indépendant. S'il en est toujours dépendant, nécessité aussi absolue que si l'être était un, simple et tout matériel, ce qui est vrai. Mais si on leur soutient qu'il en est quelquefois dépendant, et quelquefois indépendant; si on leur dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous ne sont pas libres, au lieu qu'elles le sont dans ceux qui sont sains, ils répondent qu'il n'y a ni uniformité ni liaison dans notre système, et que nous rendons les deux principes indépendants, selon le besoin que nous avons de cette supposition pour nous défendre, et non selon la vérité de la chose. Si un fou n'est pas libre, un sage ne l'est pas davantage; et soutenir le contraire, c'est prétendre qu'un poids de cinq livres peut n'être pas emporté par un poids de six. Mais si un poids de cinq livres peut n'être pas emporté par un poids de six, il ne le sera pas non plus par un poids de mille; car alors il résiste à un poids de six livres par un principe indépendant de sa pesanteur, et ce principe, quel qu'il soit, n'aura pas plus de proportion avec un poids de mille livres qu'avec un poids de six livres,

la pensée et la volonté peuvent être et sont en effet des qualités de la matière, tout cela ne déciderait point en leur faveur la question présente sur la *liberté*, et ne prouverait pas qu'une volonté libre fût une chose impossible ; car, puisque nous avons déjà démontré que la pensée et la volonté ne peuvent pas être des productions de la figure et du mouvement, il est clair que tout homme qui suppose que la pensée et la volonté sont des qualités de la matière, doit supposer aussi que la matière est capable de certaines propriétés entièrement différentes de la figure et du mouvement. Or si la matière est capable de telles propriétés, comment prouvera-t-on que les effets de la figure et du mouvement, étant tous nécessaires, les effets des autres propriétés de la matière, entièrement distinctes de celles-là, doivent être pareillement nécessaires? Il paraît par là que l'argument dont Hobbes et ses sectateurs font leur grand bouclier n'est qu'un pur sophisme ; car ils supposent d'un côté que la matière est capable de pensée et de volonté, d'où ils concluent que l'âme n'est qu'une pure matière. Sachant d'un autre côté que les effets de la figure et du mouvement doivent tous être nécessaires, ils en concluent que toutes les opérations de l'âme sont nécessaires; c'est-à-dire que, lorsqu'il s'agit de prouver que l'âme n'est que pure matière, ils supposent la matière capable non-seulement de figure et de mouvement, mais aussi d'autres propriétés inconnues. Au contraire, s'agit-il de prouver que la volonté et les autres opérations de l'âme sont des choses nécessaires, ils dépouillent la matière de ces prétendues propriétés inconnues, et n'en font plus qu'un pur solide, composé de figure et de mouvement.

Après avoir satisfait à quelques objections qu'on fait contre la *liberté*, attaquons à notre tour les partisans de l'aveugle fatalité. La *liberté* brille dans tout son jour, soit qu'on la considère dans l'esprit, soit qu'on l'examine par rapport à l'empire qu'elle exerce sur le corps. Et 1° quand je veux penser à quelque chose, comme à la vertu que l'aimant a d'attirer le fer, n'est-il pas certain que j'applique mon âme à méditer cette question toutes les fois qu'il me plaît, et que je l'en détourne quand je veux ? Ce serait chicaner honteusement que de vouloir en douter. Il ne s'agit plus que d'en découvrir la cause. On voit, 1° que l'objet n'est pas devant mes yeux; je n'ai ni fer ni

aimant ; ce n'est donc pas l'objet qui m'a déterminé à y penser. Je sais bien que quand nous avons vu une fois quelque chose, il reste quelques traces dans le cerveau qui facilitent la détermination des esprits. Il peut arriver de là que quelquefois ces esprits coulent d'eux-mêmes dans ces traces, sans que nous en sachions la cause ; ou même un objet qui a quelque rapport avec celui qu'ils représentent peut les avoir excités et réveillés pour agir, alors l'objet vient de lui-même se présenter à notre imagination. De même, quand les esprits animaux sont émus par quelque forte passion, l'objet se représente malgré nous ; et quoi que nous fassions, il occupe notre pensée. Tout cela se fait ; on n'en disconvient pas. Mais il n'est pas question de cela : car, outre toutes ces raisons qui peuvent exciter en mon esprit une telle pensée, je sens que j'ai le pouvoir de la produire toutes les fois que je veux. Je pense à ce moment pourquoi l'aimant attire le fer : dans un moment, si je veux, je n'y penserai plus, et j'occuperai mon esprit à méditer sur le flux et le reflux de la mer. De là je passerai, s'il me plaît, à rechercher la cause de la pesanteur ; ensuite je rappellerai, si je veux, la pensée de l'aimant, et je la conserverai tant qu'il me plaira. On ne peut agir plus librement. Non-seulement j'ai ce pouvoir, mais je sens et je sais que je l'ai. Puis donc que c'est une vérité d'expérience, de connaissance et de sentiment, on doit plutôt la considérer comme un fait incontestable que comme une question dont on doive disputer. Il y a donc sans contredit, au dedans de moi, un principe, une cause supérieure qui régit mes pensées, qui les fait naître, qui les éloigne, qui les rappelle en un instant et à son commandement ; et par conséquent il y a dans l'homme un esprit libre, qui agit sur soi-même comme il lui plaît.

A l'égard des opérations du corps, le pouvoir absolu de la volonté n'est pas moins sensible. Je veux mouvoir mon bras, je le remue aussitôt ; je veux parler, et je parle à l'instant, etc. On est intérieurement convaincu de toutes ces vérités, personne ne les nie : rien au monde n'est capable de les obscurcir. On ne peut donner ni se former une idée de la *liberté*, quelque grande, quelque indépendante qu'elle puisse être, que je n'éprouve et ne reconnaisse en moi-même à cet égard. Il est ridicule de dire que je crois être libre, parce que je suis capable et susceptible de plusieurs déterminations occasionnées par

divers mouvements que je ne connais pas : car je sais, je connais et je sens que les déterminations, qui font que je parle, ou que je me tais, dépendent de ma volonté ; nous ne sommes donc pas libres seulement en ce sens, que nous avons la connaissance de nos mouvements, et que nous ne sentons ni force ni contrainte ; au contraire, nous sentons que nous avons chez nous le maître de la machine qui en conduit les ressorts comme il lui plaît. Malgré toutes les raisons et toutes les déterminations qui me portent et me poussent à me promener, je sens et je suis persuadé que ma volonté peut à son gré arrêter et suspendre à chaque instant l'effet de tous ces ressorts cachés qui me font agir. Si je n'agissais que par ces ressorts cachés, par les impressions des objets, il faudrait nécessairement que j'accomplisse tous les mouvements qu'ils seraient capables de produire ; de même qu'une bille poussée achève sur la table du billard tout le mouvement qu'elle a reçu.

On pourrait alléguer plusieurs occasions dans la vie humaine où l'empire de cette *liberté* s'exerce avec tant de pouvoir qu'elle dompte les corps, et en réprime avec violence tous les mouvements. Dans l'exercice de la vertu, où il s'agit de résister à une forte passion, tous les mouvements du corps sont déterminés par la passion; mais la volonté s'y oppose et les réprime par la seule raison du devoir. D'un autre côté, quand on fait réflexion sur tant de personnes qui se sont privées de la vie, sans y être poussées, ni par la folie ni par la fureur, etc., mais par la seule vanité de faire parler d'elles, ou pour montrer la force de leur esprit, etc., il faut nécessairement reconnaître ce pouvoir de la *liberté* plus fort que tous les mouvements de la nature. Quel pouvoir ne faut-il pas exercer sur ce corps pour contraindre de sang-froid la main à prendre un poignard pour se l'enfoncer dans le cœur !

Un des plus beaux esprits de notre siècle a voulu essayer jusqu'à quel point on pouvait soutenir un paradoxe. Son imagination libertine a osé se jouer sur un sujet aussi respectable que celui de la *liberté*. Voici l'objection dans toute sa force. Ce qui est dépendant d'une chose a certaines proportions avec cette même chose-là; c'est-à-dire qu'il reçoit des changements, quand elle en reçoit selon la nature de leur proportion. Ce qui est indépendant d'une chose n'a aucune proportion avec elle ;

en sorte qu'il demeure égal, quand elle reçoit des augmentations et des dimensions. Je suppose, continue-t-il, avec tous les métaphysiciens, 1° que l'âme pense suivant que le cerveau est disposé, et qu'à de certaines dispositions matérielles du cerveau, et à certains mouvements qui s'y font, répondent certaines pensées de l'âme; 2° que tous les objets même spirituels auxquels on pense laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le cerveau; 3° je suppose encore un cerveau où soient en même temps deux sortes de dispositions matérielles contraires et d'égale force; les unes qui portent l'âme à penser vertueusement sur un sujet, les autres qui la portent à penser vicieusement. Cette supposition ne peut être refusée; les dispositions matérielles contraires se peuvent aisément rencontrer ensemble dans le cerveau au même degré, et s'y rencontrent même nécessairement toutes les fois que l'âme délibère, et ne sait quel parti prendre. Cela supposé, je dis, ou l'âme se peut absolument déterminer dans cet équilibre des dispositions du cerveau à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. Si elle peut se déterminer, elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer, puisque dans son cerveau tout ne tend qu'à l'indétermination, et que pourtant elle se détermine; donc ce pouvoir qu'elle a de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau; donc il n'a nulle proportion avec elles; donc il demeure le même, quoiqu'elles changent; donc si l'équilibre du cerveau subsistant, l'âme se détermine à penser vertueusement, elle n'aura pas moins le pouvoir de s'y déterminer, quand ce sera la disposition matérielle à penser vicieusement qui l'emportera sur l'autre; donc à quelque degré que puisse monter cette disposition matérielle aux pensées vicieuses, l'âme n'en aura pas moins le pouvoir de se déterminer au choix des pensées vertueuses; donc l'âme a en elle-même le pouvoir de se déterminer malgré toutes les dispositions contraires du cerveau; donc les pensées de l'âme sont toujours libres. Venons au second cas.

Si l'âme ne peut se déterminer absolument, cela ne vient que de l'équilibre supposé dans le cerveau; et l'on conçoit qu'elle ne se déterminera jamais, si l'une des dispositions ne vient à l'emporter sur l'autre, et qu'elle se déterminera

nécessairement pour celle qui l'emportera; donc le pouvoir qu'elle a de se déterminer au choix des pensées vertueuses ou vicieuses est absolument dépendant des dispositions du cerveau; donc, pour mieux dire, l'âme n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer, et ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu; donc les pensées de l'âme ne sont jamais libres. Or, rassemblant les deux cas, ou il se trouve que les pensées de l'âme sont toujours libres, ou qu'elles ne le sont jamais en quelque cas que ce puisse être; or il est vrai et reconnu de tous que les pensées des enfants, de ceux qui rêvent, de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous, ne sont jamais libres.

Il est aisé de reconnaître le nœud de ce raisonnement, il établit un principe uniforme dans l'âme; en sorte que le principe est toujours ou indépendant des dispositions du cerveau, ou toujours dépendant; au lieu que dans l'opinion commune on le suppose quelquefois dépendant, et d'autres fois indépendant.

On dit que les pensées de ceux qui ont la fièvre chaude et des fous ne sont pas libres, parce que les dispositions matérielles du cerveau sont atténuées et élevées à un tel degré, que l'âme ne leur peut résister; au lieu que dans ceux qui sont sains, les dispositions du cerveau sont modérées, et n'entraînent pas nécessairement l'âme. Mais, 1° dans ce système, le principe n'étant pas uniforme, il faut qu'on l'abandonne, si je puis expliquer tout par un qui le soit; 2° si, comme nous l'avons dit plus haut, un poids de cinq livres pouvait n'être pas emporté par un poids de six, il ne le serait pas non plus par un poids de mille; car s'il résistait à un poids de six livres par un principe indépendant de la pesanteur, ce principe, quel qu'il fût, d'une nature toute différente de celle des poids, n'aurait pas plus de proportion avec un poids de mille livres qu'avec un poids de six. Ainsi, si l'âme résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique modérée, est pourtant plus forte que la disposition matérielle à la vertu, il faut que l'âme résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre; parce qu'elle ne peut lui avoir résisté d'abord que par un principe indépendant des dispositions du cerveau, et qui ne doit pas changer par les dispositions du cerveau; 3° si l'âme pouvait

voir très-clairement, malgré une disposition de l'œil qui devrait affaiblir la vue, on pourrait conclure qu'elle verrait encore malgré une disposition de l'œil qui devrait empêcher entièrement la vision, en tant qu'elle est matérielle; 4° on convient que l'âme dépend absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit. Cependant, si sur la vertu ou le vice, les dispositions du cerveau ne déterminent l'âme que lorsqu'elles sont extrêmes, et qu'elles lui laissent la *liberté* lorsqu'elles sont modérées; en sorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu, malgré une disposition médiocre au vice : il devrait être aussi qu'on peut avoir beaucoup d'esprit, malgré une disposition médiocre à la stupidité, ce qu'on ne peut pas admettre. Il est vrai que le travail augmente l'esprit, ou pour mieux dire qu'il fortifie les dispositions du cerveau, et qu'ainsi l'esprit croît précisément autant que le cerveau se perfectionne.

En cinquième lieu, je suppose que toute la différence qui est entre un cerveau qui veille et un cerveau qui dort, est qu'un cerveau qui dort est moins rempli d'esprits, et que les nerfs y sont moins tendus; de sorte que les mouvements ne se communiquent pas d'un nerf à l'autre, et que les esprits qui rouvrent une trace n'en rouvrent pas une autre qui lui est liée. Cela supposé, si l'âme est en pouvoir de résister aux dispositions du cerveau, lorsqu'elles sont faibles, elle est toujours libre dans les songes, où les dispositions du cerveau qui la portent à de certaines choses sont toujours très-faibles. Si l'on dit que c'est qu'il ne se présente à elle que d'une sorte de pensées qui n'offrent point matière de délibération, je prends un songe où l'on délibère si l'on tuera son ami, ou si l'on ne le tuera pas; ce qui ne peut être produit que par des dispositions matérielles du cerveau qui soient contraires; et en ce cas il paraît que, selon les principes de l'opinion commune, l'âme devrait être libre.

Je suppose qu'on se réveille lorsqu'on était résolu à tuer son ami, et que dès qu'on est réveillé on ne le veut plus tuer; tout le changement qui arrive dans le cerveau, c'est qu'il se remplit d'esprits, que les nerfs se tendent : il faut voir comment cela produit la *liberté*. La disposition matérielle du cerveau qui me portait en songe à tuer mon ami était plus forte que l'autre.

Je dis, ou le changement qui arrive à mon cerveau fortifie également toutes les deux, et elles demeurent dans la même disposition où elles étaient ; l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre ; et vous ne sauriez concevoir pourquoi l'âme est libre, quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force et l'autre trente, et pourquoi elle n'est pas libre quand l'une de ces dispositions n'a qu'un degré de force et l'autre trois.

Si ce changement du cerveau n'a fortifié que l'une de ces dispositions, il faut, pour établir la *liberté*, que ce soit celle contre laquelle je me détermine, c'est-à-dire celle qui me portait à vouloir tuer mon ami ; et alors vous ne sauriez concevoir pourquoi la force qui survient à cette disposition vicieuse est nécessaire pour faire que je puisse me déterminer en faveur de la disposition vertueuse qui demeure la même ; ce changement paraît plutôt un obstacle à la *liberté*. Enfin, s'il fortifie une disposition plus que l'autre, il faut encore que ce soit la disposition vicieuse, et vous ne sauriez concevoir non plus pourquoi la force qui lui survient est nécessaire pour faire que l'une puisse faire embrasser l'autre qui est toujours plus faible, quoique plus forte qu'auparavant.

Si l'on dit que ce qui empêche pendant le sommeil la *liberté* de l'âme, c'est que les pensées ne se présentent pas à elle avec assez de netteté et de distinction ; je réponds que le défaut de netteté et de distinction dans les pensées peut seulement empêcher l'âme de se déterminer avec assez de connaissance ; mais qu'il ne la peut empêcher de se déterminer librement, et qu'il ne doit pas ôter la *liberté*, mais seulement le mérite ou le démérite de la résolution qu'on prend. L'obscurité et la confusion de pensées fait que l'âme ne sait pas assez sur quoi elle délibère ; mais elle ne fait pas que l'âme soit entraînée nécessairement à un parti ; autrement si l'âme était nécessairement entraînée, ce serait sans doute par celles de ses idées obscures et confuses qui le seraient moins ; et je demanderais pourquoi le plus de netteté et de distinction dans les pensées la déterminerait nécessairement pendant que l'on dort, et non pas pendant que l'on veille ; et je ferais revenir tous les raisonnements que j'ai faits sur les dispositions matérielles.

Reprenons maintenant l'objection par parties. J'accorde d'abord les trois principes que pose l'objection. Cela posé,

voyons quel argument on peut faire contre la *liberté*. Ou l'âme, nous dit-on, se peut absolument déterminer dans l'équilibre des dispositions du cerveau à choisir entre les pensées vertueuses et les pensées vicieuses, ou elle ne peut absolument se déterminer dans cet équilibre. Si elle peut se déterminer, elle a en elle-même le pouvoir de se déterminer. Jusqu'ici il n'y a point de difficulté; mais d'en conclure que le pouvoir qu'a l'âme de de se déterminer est indépendant des dispositions du cerveau, c'est ce qui n'est pas exactement vrai. Si vous ne voulez dire par là que ce qu'on entend ordinairement, savoir, que la *liberté* ne réside pas dans le corps, mais seulement que l'âme en est le siége, la source et l'origine, je n'aurai sur cela aucune dispute avec vous; mais si vous voulez en inférer que, quelles que soient les dispositions matérielles du cerveau, l'âme aura toujours le pouvoir de se déterminer au choix qui lui plaira; c'est ce que je vous nierai. La raison en est que l'âme, pour se déterminer librement, doit nécessairement exercer toutes ses fonctions, et que pour les exercer elle a besoin d'un corps prêt à obéir à tous ses commandements, de même qu'un joueur de luth doit avoir un luth dont toutes les cordes soient tendues et accordées pour jouer les airs avec justesse: or il peut fort bien se faire que les dispositions matérielles du cerveau soient telles que l'âme ne puisse exercer toutes ses fonctions, ni par conséquent sa *liberté*: car la *liberté* consiste dans le pouvoir qu'on a de fixer ses idées, d'en rappeler d'autres pour les comparer ensemble, de diriger le mouvement de ses esprits, de les arrêter dans l'état où ils doivent être pour empêcher qu'une idée ne s'échappe, de s'opposer au torrent des autres esprits qui viendraient à la traverse imprimer à l'âme malgré elle d'autres idées. Or le cerveau est quelquefois tellement disposé, que ce pouvoir manque absolument à l'âme, comme cela se voit dans les enfants, dans ceux qui rêvent, etc. Posons un vaisseau mal fabriqué, un gouvernail mal fait, le pilote, avec tout son art, ne pourra point le conduire comme il souhaite : de même aussi un corps mal conformé, un tempérament dépravé produira des actions déréglées. L'esprit humain ne pourra pas plus apporter de remède à ce dérèglement pour le corriger, qu'un pilote au désordre du mouvement de son vaisseau.

Mais enfin, direz-vous, le pouvoir que l'âme a de se déter-

miner est-il absolument dépendant des dispositions du cerveau, ou ne l'est-il pas ? Si vous dites que ce pouvoir de l'âme est absolument dépendant des dispositions du cerveau, vous direz aussi que l'âme ne se déterminera jamais, si l'une des dispositions du cerveau ne vient à l'emporter sur l'autre, et qu'elle se déterminera nécessairement pour celle qui l'emportera. Si au contraire vous supposez que ce pouvoir est indépendant des dispositions du cerveau, vous devez reconnaître pour libres les pensées des enfants, de ceux qui rêvent, etc. Je réponds que le pouvoir que l'âme a de se déterminer est quelquefois dépendant des dispositions du cerveau, et d'autres fois indépendant. Il est dépendant toutes les fois que le cerveau qui sert à l'âme d'organe et d'instrument pour exercer ses fonctions n'est pas bien disposé ; alors les ressorts de la machine étant détraqués, l'âme est entraînée sans pouvoir exercer sa *liberté*. Mais le pouvoir de se déterminer est indépendant des dispositions matérielles du cerveau, lorsque ces dispositions sont modérées, que le cerveau est plein d'esprits, et que les nerfs sont tendus. La *liberté* sera d'autant plus parfaite, que l'organe du cerveau sera mieux constitué, et que ses dispositions seront plus modérées. Je ne saurais vous marquer quelles sont les bornes au delà desquelles s'évanouit la *liberté*. Tout ce que je sais, c'est que le pouvoir de se déterminer sera absolument indépendant des dispositions du cerveau, toutes les fois que le cerveau sera plein d'esprits, que ses fibres seront fermes, qu'elles seront tendues, et que les ressorts de la machine ne seront point démontés, ni par les accidents ni par les maladies. Le principe, dites-vous, n'est pas uniforme dans l'âme. Il est bien plus conforme à la philosophie de supposer l'âme ou toujours libre ou toujours esclave. Et moi, je dis que l'expérience est la seule vraie physique. Or que nous dit-elle, cette expérience ? Elle nous dit que nous sommes quelquefois emportés malgré nous ; d'où je conclus, donc nous sommes quelquefois maîtres de nous ; la maladie prouve la santé, et la *liberté* est la santé de l'âme. Voyez dans le deuxième *Discours sur la liberté* ce raisonnement paré et embelli par M. de Voltaire de toutes les grâces de la poésie.

La *liberté*, dis-tu, t'est quelquefois ravie :
Dieu te la devait-il immuable, infinie ;

Egale en tout état, en tout temps, en tout lieu?
Tes destins sont d'un homme, et tes vœux sont d'un dieu.
Quoi! dans cet océan, cet atome qui nage
Dira : L'immensité doit être mon partage.
Non, tout est faible en toi, changeant et limité;
Ta force, ton esprit, tes talents, ta beauté.
La nature, en tout sens, a des bornes prescrites,
Et le pouvoir humain serait seul sans limites!
Mais, dis-moi, quand ton cœur formé de passions
Se rend, malgré lui-même, à leurs impressions,
Qu'il sent dans ses combats sa *liberté* vaincue,
Tu l'avais donc en toi, puisque tu l'as perdue?
Une fièvre brûlante, attaquant tes ressorts,
Vient à pas inégaux miner ton faible corps :
Mais quoi! par ce danger répandu sur ta vie,
Ta santé pour jamais n'est point anéantie,
On te voit revenir des portes de la mort,
Plus ferme, plus content, plus tempérant, plus fort.
Connais mieux l'heureux don que ton chagrin réclame,
La *liberté*, dans l'homme, est la santé de l'âme.
On la perd quelquefois; la soif de la grandeur,
La colère, l'orgueil, un amour suborneur,
D'un désir curieux les trompeuses saillies;
Hélas! combien le cœur a-t-il de maladies!

Si un poids de cinq livres, dites-vous, pouvait n'être pas emporté par un poids de six, il ne le serait pas non plus par un poids de mille. Ainsi, si l'âme résiste à une disposition matérielle du cerveau qui la porte à un choix vicieux, et qui, quoique pourtant modérée, est plus forte que la disposition matérielle à la vertu, il faut que l'âme résiste à cette même disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de l'autre. Je réponds qu'il ne s'ensuit nullement que l'âme puisse résister à une disposition matérielle du vice, quand elle sera infiniment au-dessus de la disposition matérielle à la vertu, précisément parce qu'elle aura résisté à cette même disposition matérielle du vice, quand elle est un peu plus forte que l'autre. Quand de deux dispositions contraires, qui sont dans le cerveau, l'une est infiniment plus forte que l'autre, il peut se faire que, dans cet état, le mouvement naturel des esprits soit trop violent, et que par conséquent la force de

l'âme n'ait nulle proportion avec celle de ces esprits qui l'emportent nécessairement. Quoique le principe par lequel je me détermine soit indépendant des dispositions du cerveau, puisqu'il réside dans mon âme, on peut dire néanmoins qu'il les suppose comme une condition sans laquelle il deviendrait inutile. Le pouvoir de se déterminer n'est pas plus dépendant des dispositions du cerveau, que le pouvoir de peindre, de graver et d'écrire; l'art du pinceau, du burin et de la plume; et de même qu'on ne peut bien écrire, bien graver et bien peindre, si l'on n'a une bonne plume, un bon burin et un pinceau, ainsi l'on ne peut agir avec *liberté*, à moins que le cerveau ne soit bien constitué. Mais aussi, de même que le pouvoir d'écrire, de graver et de peindre est absolument indépendant de la plume, du burin et du pinceau, le pouvoir de se déterminer ne l'est pas moins des dispositions du cerveau.

On convient, dira-t-on, que l'âme dépend absolument des dispositions du cerveau sur ce qui regarde le plus ou le moins d'esprit : cependant si, sur la vertu et sur le vice, les dispositions du cerveau ne déterminent l'âme que lorsqu'elles sont extrêmes, et qu'elles lui laissent la *liberté* lorsqu'elles sont modérées, en sorte qu'on peut avoir beaucoup de vertu malgré une disposition médiocre au vice, il devrait être aussi qu'on peut avoir beaucoup d'esprit, malgré une disposition médiocre à la stupidité. J'avoue que je ne sens pas assez le fin de ce raisonnement. Je ne saurais concevoir pourquoi, pouvant avoir beaucoup de vertu malgré une disposition médiocre au vice, je pourrais aussi avoir beaucoup d'esprit malgré une disposition médiocre à la stupidité. Le plus ou le moins d'esprit dépend du plus ou du moins de délicatesse des organes : il consiste dans une certaine conformation du cerveau, dans une heureuse disposition des fibres. Toutes ces choses n'étant nullement soumises au choix de ma volonté, il ne dépend pas de moi de me mettre en état d'avoir, si je veux, beaucoup de discernement et de pénétration. Mais la vertu et le vice dépendent de ma volonté; je ne nierai pourtant pas que le tempérament n'y contribue beaucoup, et ordinairement on se fie plus à une vertu qui est naturelle et qui a sa source dans le sang, qu'à celle qui est un pur effet de la raison, et qu'on a acquise à force de soins.

Je suppose, continue-t-on, qu'on se réveille lorsqu'on était résolu à tuer son ami, et que, dès qu'on est réveillé, on ne veut plus le tuer ; la disposition matérielle du cerveau qui me portait en songe à vouloir tuer mon ami était plus forte que l'autre. Je dis, ou le changement qui arrive à mon cerveau fortifie également toutes les deux, ou elles demeurent dans la même disposition où elles étaient, l'une restant, par exemple, trois fois plus forte que l'autre. Vous ne sauriez concevoir pourquoi l'âme est libre, quand l'une de ces dispositions a dix degrés de force et l'autre trente ; et pourquoi elle n'est pas libre, quand l'une de ces dispositions n'a qu'un degré de force et l'autre que trois. Cette objection n'a de force que parce qu'on ne démêle pas assez exactement les différences qui se trouvent entre l'état de veille et celui du sommeil. Si je ne suis pas libre dans le sommeil, ce n'est pas, comme le suppose l'objection, parce que la disposition matérielle du cerveau qui me porte à tuer mon ami est trois fois plus forte que l'autre. Le défaut de *liberté* vient du défaut d'esprits et du relâchement des nerfs. Mais que le cerveau soit une fois rempli d'esprits, et que les nerfs soient tendus, je serai toujours également libre, soit que l'une de ces dispositions ait dix degrés de force, et l'autre trente ; soit que l'une de ces dispositions n'ait qu'un degré de force, et l'autre que trois. Si vous en voulez savoir la raison c'est que le pouvoir, qui est dans l'âme, de se déterminer, est absolument indépendant des dispositions du cerveau, pourvu que le cerveau soit bien constitué, qu'il soit rempli d'esprits, et que les nerfs soient tendus.

L'action des esprits dépend de trois choses : de la nature du cerveau sur lequel ils agissent, de leur nature particulière et de la quantité, ou de la détermination de leur mouvement. De ces trois choses, il n'y a précisément que la dernière dont l'âme puisse être maîtresse. Il faut donc que le pouvoir seul de mouvoir les esprits suffise pour la *liberté*. Or : 1° dites-vous, si le pouvoir de diriger le mouvement des esprits suffit pour la *liberté*, les enfants doivent être libres, puisque leur âme doit avoir ce pouvoir ; 2° pourquoi l'âme des fous ne serait-elle pas libre aussi ? elle peut encore diriger le mouvement de ses esprits ; 3° l'âme ne devrait jamais avoir plus de facilité à diriger le mouvement de ses esprits que pendant le sommeil, et

par conséquent elle ne devrait jamais être plus libre. Je réponds que le pouvoir de diriger le mouvement de ses esprits ne se trouve, ni dans les enfants, ni dans les fous, ni dans ceux qui dorment. La nature du cerveau des enfants s'y oppose ; la substance en est trop tendre et trop molle ; les fibres en sont trop délicates, pour que leur âme puisse fixer et arrêter à son gré les esprits qui doivent couler de toutes parts, parce qu'ils trouvent partout un passage libre et aisé. Dans les fous, le mouvement naturel de leurs esprits est trop violent pour que leur âme en soit la maîtresse. Dans cet état, la force de l'âme n'a nulle proportion avec celle des esprits qui l'emportent nécessairement. Enfin, le sommeil ayant détendu la machine du corps, et en ayant amorti tous les mouvements, les esprits ne peuvent couler librement. Vouloir que l'âme, dans cet assoupissement où tous les sens sont enchaînés, et où tous les ressorts sont relâchés, dirige à son gré le mouvement des esprits, c'est exiger qu'un joueur de lyre fasse résonner, sous son archet, une lyre dont les cordes sont détendues.

Un des arguments les plus terribles qu'on ait jamais opposés contre la *liberté* est l'impossibilité d'accorder avec elle la prescience de Dieu. Il y a eu des philosophes assez déterminés pour dire que Dieu peut très-bien ignorer l'avenir, à peu près, s'il est permis de parler ainsi, comme un roi peut ignorer ce que fait un général à qui il aura donné carte blanche ; c'est le sentiment des Sociniens.

D'autres soutiennent que l'argument pris de la certitude de la prescience divine ne touche nullement à la question de la *liberté*, parce que la prescience, disent-ils, ne renferme point d'autre certitude que celle qui se rencontrerait également dans les choses, encore qu'il n'y eût point de prescience. Tout ce qui existe aujourd'hui existe certainement, et il était hier, et de toute éternité, aussi certainement vrai qu'il existerait aujourd'hui. qu'il est maintenant certain qu'il existe. Cette certitude d'événement est toujours la même, et la prescience n'y change rien. Elle est, par rapport aux choses futures, ce que la connaissance est aux choses présentes, et la mémoire aux choses passées : or l'une et l'autre de ces connaissances ne suppose aucune nécessité d'exister dans la chose. mais seulement une certitude d'événement qui ne laisserait pas d'être, quand bien même ces connais-

sances ne seraient pas. Jusqu'ici tout est intelligible. La difficulté est et sera toujours à expliquer comment Dieu peut prévoir les choses futures, ce qui ne paraît pas possible, à moins de supposer une chaîne de causes nécessaires; nous pouvons cependant nous en faire quelque espèce d'idée générale. Un homme d'esprit prévoit le parti que prendra, dans telle occasion, un homme dont il connaît le caractère. A plus forte raison Dieu, dont la nature est infiniment plus parfaite, peut-il, par la prévision, avoir une connaissance beaucoup plus certaine des événements libres. J'avoue que tout cela me paraît très-hasardé, et que c'est un aveu plutôt qu'une solution de la difficulté. J'avoue, enfin, qu'on fait, contre la *liberté*, d'excellentes objections; mais on en fait d'aussi bonnes contre l'existence de Dieu; et, comme malgré les difficultés extrêmes contre la création et contre la Providence, je crois néanmoins la Providence et la création; aussi je me crois libre, malgré les puissantes objections que l'on fera toujours contre cette malheureuse *liberté*. Eh! comment ne la croirais-je pas? Elle porte tous les caractères d'une première vérité. Jamais opinion n'a été si universelle dans le genre humain. C'est une vérité pour l'éclaircissement de laquelle il n'est pas nécessaire d'approfondir les raisonnements des livres : c'est ce que la nature crie; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, les poëtes sur les théâtres; c'est ce que les plus habiles docteurs enseignent dans les chaires; c'est ce qui se répète et se suppose dans toutes les conjonctures de la vie. Le petit nombre de ceux qui, par affectation de singularité, ou par des réflexions outrées, ont voulu dire ou imaginer le contraire, ne montrent-ils pas eux-mêmes, par leur conduite, la fausseté de leurs discours? Donnez-moi, dit l'illustre Fénelon, un homme qui fait le profond philosophe, et qui nie le libre arbitre : je ne disputerai point contre lui; mais je le mettrai à l'épreuve dans les plus communes occasions de la vie, pour le confondre par lui-même. Je suppose que la femme de cet homme lui soit infidèle, que son fils lui désobéit et le méprise; que son ami le trahit, que son domestique le vole; je lui dirai, quand il se plaindra d'eux : Ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort, et qu'ils ne sont pas libres de faire autrement? Ils sont, de votre aveu, aussi invinciblement nécessités à vouloir ce qu'ils veulent, qu'une pierre

l'est à tomber, quand on ne la soutient pas. N'est-il donc pas certain que ce bizarre philosophe qui ose nier le libre arbitre dans l'école, le supposera comme indubitable dans sa propre maison, et qu'il ne sera pas moins implacable contre ces personnes, que s'il avait soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande *liberté* ?

> Vois de la *liberté* cet ennemi mutin,
> Aveugle partisan d'un aveugle destin :
> Entends comme il consulte, approuve, délibère,
> Entends de quel reproche il couvre un adversaire ;
> Vois comment d'un rival il cherche à se venger ;
> Comme il punit son fils, et le veut corriger.
> Il le croyait donc libre? oui, sans doute ; et lui-même
> Dément à chaque pas son funeste système :
> Il mentait à son cœur, en voulant expliquer
> Le dogme absurde à croire, absurde à pratiquer ;
> Il reconnait en lui le sentiment qu'il brave ;
> Il agit comme libre, et parle comme esclave.
>
> VOLTAIRE, IIe Discours sur la liberté.

M. Bayle s'est appliqué surtout à ruiner l'argument pris du sentiment vif que nous avons de notre *liberté*. Voici ses raisons : « Disons aussi que le sentiment clair et net que nous avons des actes de notre volonté ne peut pas faire discerner si nous nous les donnons nous-mêmes, ou si nous les recevons de la même cause qui nous donne l'existence : il faut recourir à la réflexion pour faire ce discernement. Or je mets en fait que par des méditations purement philosophiques on ne peut jamais parvenir à une certitude bien fondée que nous sommes la cause efficiente de nos volitions ; car toute personne qui examinera bien les choses connaîtra évidemment que si nous n'étions qu'un sujet purement passif à l'égard de la volonté, nous aurions les mêmes sentiments d'expérience que nous avons lorsque nous croyons être libres. Supposez par plaisir que Dieu ait réglé de telle sorte les lois de l'union de l'âme et du corps que toutes les modalités de l'âme soient liées nécessairement entre elles avec l'interposition des modalités du cerveau, vous comprendrez qu'il ne vous arrivera que ce que nous éprouvons ; il y aura dans notre âme la même suite de pensées depuis la perception des

objets des sens, qui est la première démarche, jusqu'aux volitions les plus fixes, qui sont la dernière démarche. Il y aura dans cette suite le sentiment des idées, celui des affirmations, celui des irrésolutions, celui des velléités, et celui des volitions: car, soit que l'acte de vouloir nous soit imprimé par une cause extérieure, soit que nous le produisions nous-mêmes, il sera également vrai que nous voulons, et que nous sentons ce que nous voulons ; et comme cette cause extérieure peut mêler autant de plaisir qu'elle veut dans la volition qu'elle imprime, nous pourrions sentir quelquefois que les actes de notre volonté nous plaisent infiniment... Ne comprenez-vous pas clairement qu'une girouette à qui l'on imprimerait toujours tout à la fois le mouvement vers un certain point de l'horizon et l'envie de se tourner de ce côté-là, serait persuadée qu'elle se mouvrait d'elle-même pour exécuter les désirs qu'elle formerait ? Je suppose qu'elle ne saurait point qu'il y eût des vents, ni qu'une cause extérieure fît changer tout à la fois et sa situation et ses désirs. Nous voilà naturellement dans cet état, etc. »

Tous ces raisonnements de M. Bayle sont fort beaux; mais c'est dommage qu'ils ne soient pas persuasifs : ils confondent les nôtres; et cependant je ne sais comment ils ne font aucune impression sur nous. Eh bien, pourrais-je dire à M. Bayle, vous dites que je ne suis pas libre : votre propre sentiment ne peut vous arracher cet aveu. Selon vous, il n'est pas bien décidé qu'il soit au pur choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne pas la remuer : s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que d'ici à un quart d'heure je lèverai trois fois la main de suite, ou que je ne la lèverai pas ainsi trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire? Cela supposé, en cas que je gage pour un parti plutôt que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire : c'est que je gage mille pistoles contre vous une que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez ; et je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou l'autre parti. Est-il offre plus avantageuse ? Pourquoi donc n'accepterez-vous jamais la gageure sans passer pour fou et sans l'être en effet? Que si vous ne la jugez pas avantageuse,

d'où peut venir ce jugement, sinon de celui que vous formez nécessairement et invinciblement que je suis libre; en sorte qu'il ne tiendrait qu'à moi de vous faire perdre à ce jeu, non-seulement mille pistoles la première fois que nous les gagerions, mais encore autant de fois que nous recommencerions la gageure.

Aux preuves de raison et de sentiment nous pouvons joindre celles que nous fournissent la morale et la religion. Otez la *liberté*, toute la nature humaine est renversée, et il n'y a plus aucune trace d'ordre dans la société. Si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien et de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir qu'un ressort de machine est responsable du mouvement qui lui est imprimé : en ce cas il est ridicule de s'en prendre à la volonté qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause comme je remonte à la main qui remue le bâton, sans m'arrêter au bâton qui ne me frappe qu'autant que cette main le pousse. Encore une fois, ôtez la *liberté*, vous ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite; les récompenses sont ridicules et les châtiments sont injustes : chacun ne fait que ce qu'il doit puisqu'il agit selon la nécessité; il ne doit, ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre, car l'ordre est que tout cède à la nécessité. La ruine de la *liberté* renverse avec elle tout ordre et toute police, confond le vice et la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, éteint toute pudeur et tout remords, dégrade et défigure sans ressource tout le genre humain. Une doctrine si énorme ne doit point être examinée dans l'école, mais punie par les magistrats.

> Ah! sans la *liberté*, que seraient donc nos âmes?
> Mobiles agités par d'invisibles flammes,
> Nos vœux, nos actions, nos plaisirs, nos dégoûts,
> De notre être, en un mot, rien ne serait à nous.
> D'un artisan suprême impuissantes machines,
> Automates pensants, mus par des mains divines,
> Nous serions à jamais de mensonge occupés,
> Vils instruments d'un Dieu qui nous aurait trompés.
> Comment, sans *liberté*, serions-nous ses images?

Que lui reviendrait-il de ses brutes ouvrages ?
On ne peut donc lui plaire, on ne peut l'offenser ;
Il n'a rien à punir, rien à récompenser.
Dans les cieux, sur la terre, il n'est plus de justice :
Caton fut sans vertu, Catilina sans vice[1].
Le destin nous entraîne à nos affreux penchants,
Et ce chaos du monde est fait pour les méchants.
L'oppresseur insolent, l'usurpateur avare,
Cartouche, Miriwitz, ou tel autre barbare,
Plus coupable enfin qu'eux, le calomniateur
Dira : Je n'ai rien fait, Dieu seul en est l'auteur ;
Ce n'est pas moi, c'est lui qui manque à ma parole,
Qui frappe par mes mains, pille, brûle, viole.
C'est ainsi que le Dieu de justice et de paix
Serait l'auteur du trouble, et le Dieu des forfaits.
Les tristes partisans de ce dogme effroyable,
Diraient-ils rien de plus s'ils adoraient le diable ?

Le second système sur la *liberté* est celui dans lequel on soutient que l'âme ne se détermine jamais sans cause et sans une raison prise d'ailleurs que du fond de la volonté : c'est là surtout le système favori de M. Leibnitz. Selon lui, la cause des déterminations n'est point physique, elle est morale, et agit sur l'intelligence même, de manière qu'un homme ne peut jamais être poussé à agir librement que par des moyens propres à le persuader. Voilà pourquoi il faut des lois, et que les peines et les récompenses sont nécessaires. L'espérance et la crainte agissent immédiatement sur l'intelligence : cette *liberté* est opposée à la nécessité physique ou fatale, mais elle ne l'est point à la nécessité morale, laquelle, pourvu qu'elle soit seule, ne s'étend qu'à des choses contingentes, et ne porte pas la moindre atteinte à la *liberté*. De ce genre est celle qui fait qu'un homme qui a l'usage de sa raison, si on lui offre le choix entre de bons aliments et du poison, se détermine pour les premiers. La *liberté* dans ce cas est entière, et cependant le contraire est impossible. Qui peut nier que le sage, lorsqu'il agit librement, ne suive nécessairement le parti que la sagesse lui prescrit ?

1. On lit dans les nouvelles éditions de Voltaire :

Pucelle est sans vertu, Desfontaines sans vice. (Ba.)

La nécessité hypothétique n'est pas moins compatible avec la *liberté :* tous ceux qui l'ont regardée comme destructive de la *liberté* ont confondu le certain et le nécessaire. La certitude marque simplement qu'un événement aura lieu plutôt que son contraire, parce que les causes dont il dépend se trouvent disposées à produire leur effet; mais la nécessité emporte la cause même par l'impossibilité absolue du contraire. Or la détermination des futurs contingents, fondement de la nécessité hypothétique, vient simplement de la nature de la vérité : elle ne touche point aux causes, et, ne détruisant point la contingence, elle ne saurait être contraire à la *liberté*. Écoutons M. Leibnitz : « La nécessité hypothétique est celle que la supposition ou hypothèse de la prévision et préordination de Dieu impose aux futurs contingents ; mais ni cette prescience ni cette préordination ne dérogent point à la *liberté;* car Dieu, porté par la suprême raison à choisir entre plusieurs suites de choses, ou mondes possibles, celui où les créatures libres prendraient telles ou telles résolutions, quoique non sans concours, a rendu par là tout également certain et déterminé une fois pour toutes, sans déroger par là à la *liberté* de ces créatures; ce simple décret du choix ne changeant point, mais actualisant seulement leurs natures libres qu'il voyait dans ses idées. »

Le troisième système sur la *liberté* est celui de ceux qui prétendent que l'homme a une *liberté* qu'ils appellent d'*indifférence*, c'est-à-dire que dans les déterminations libres de la volonté l'âme ne choisit point en conséquence des motifs, mais qu'elle n'est pas plus portée pour le oui que pour le non, et qu'elle choisit uniquement par un effet de son activité sans qu'il y ait aucune raison de son choix, sinon qu'elle l'a voulu.

Ce qu'il y a de certain, c'est : 1° qu'il n'y a point en Dieu de *liberté* d'équilibre ou d'indifférence. Un être tel que Dieu, qui se représente avec le plus grand degré de précision les différences infiniment petites des choses, voit sans doute le bon, le mauvais, le meilleur, et ne saurait vouloir que conformément à ce qu'il voit; car autrement, ou il agirait sans raison ou contre la raison, deux suppositions également injurieuses. Dieu suit donc toujours les idées que son entendement infini lui présente comme préférables aux autres; il choisit entre plusieurs plans possibles le meilleur; il ne veut et ne fait rien que par des

raisons suffisantes, fondées sur la nature des êtres et sur ses divins attributs ;

2° Les bienheureux, dans le ciel, n'ont pas non plus cette *liberté* d'équilibre : aucun bien ne peut balancer Dieu dans leur cœur. Il ravit d'abord tout l'amour de la volonté, et fait disparaître tout autre bien comme le grand jour fait disparaître les ombres de la nuit.

La question est donc de savoir si l'homme est libre de cette *liberté* d'indifférence ou d'équilibre. Voici les raisons de ceux qui soutiennent la négative :

1° La chose paraît impossible. Il est question de choisir entre A et B; vous dites que, toutes choses mises à part, vous pouvez choisir l'un ou l'autre. Vous choisissez A; pourquoi? parce que je le veux, dites-vous; mais pourquoi voulez-vous A plutôt que B? vous répliquez : Parce que je le veux : Dieu m'a donné cette faculté. Mais que signifie *je veux vouloir*, ou *je veux parce que je veux?* Ces paroles n'ont d'autre sens que celui : *je veux A*; mais vous n'avez pas encore satisfait à ma question : pourquoi ne voulez-vous point B? est-ce sans raison que vous le rejetez? Si vous dites A me plaît parce qu'il me plaît, ou cela ne signifie rien, ou doit être entendu ainsi : A me plaît à cause de quelque raison qui me le fait paraître préférable à B ; sans cela le néant produirait un effet, conséquence que sont obligés de digérer les défenseurs de la *liberté* d'équilibre ;

2° Cette *liberté* est opposée au principe de la raison suffisante ; car si nous choisissons entre deux ou plusieurs objets, sans qu'il y ait une raison qui nous porte vers l'un plutôt que vers l'autre, voilà une détermination qui arrive sans aucune cause. Les défenseurs de l'indifférence répondent que cette détermination n'arrive pas sans cause, puisque l'âme elle-même, en tant que principe actif, est la cause efficiente de toutes ses actions. Cela est vrai; mais la détermination de cette action, la préférence qui lui est donnée sur le parti opposé, d'où lui vient-elle? « Vouloir, dit M. Leibnitz, qu'une détermination vienne d'une simple indifférence absolument indéterminée, c'est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. L'on suppose que Dieu ne donne pas cette détermination : elle n'a point de source dans l'âme, ni dans le corps ni dans les circonstances, puisque tout est supposé indéterminé; et la voilà pourtant qui paraît et

qui existe sans préparation, sans que Dieu même puisse voir ou faire voir comment elle existe. » Un effet ne peut avoir lieu sans qu'il y ait dans la cause qui le doit produire une disposition à agir de la manière qu'il le faut pour produire cet effet. Or un choix, un acte de la volonté est un effet dont l'âme est la cause. Il faut donc, pour que nous fassions un tel choix, que l'âme soit disposée à le faire plutôt qu'un autre : d'où il résulte qu'elle n'est pas indéterminée et indifférente;

3° La doctrine de la parfaite indifférence détruit toute idée de sagesse et de vertu. Si je choisis un parti, non parce que je le trouve conforme aux lois de la sagesse, mais sans aucune raison vraie ou fausse, bonne ou mauvaise, et uniquement par une impétuosité aveugle qui se détermine au hasard, quelle louange pourrai-je mériter s'il arrive que j'ai bien choisi, puisque je n'ai point pris ce parti parce qu'il était le meillleur, et que j'aurais pu faire le contraire avec la même facilité? Comment supposer en moi de la sagesse, si je ne me détermine pas par des raisons? La conduite d'un être doué d'une pareille *liberté* serait parfaitement semblable à celle d'un homme qui déciderait toutes ses actions par un coup de dé ou en tirant à la courte paille : ce serait en vain que l'on ferait des recherches sur les motifs par lesquels les hommes agissent; ce serait en vain qu'on leur proposerait des lois, des peines et des récompenses, si tout cela n'opère pas sur leur volonté indifférente à tout;

4° La *liberté* d'indifférence est incompatible avec la nature d'un être intelligent qui, dès-là qu'il se sent et se connaît, aime essentiellement son bonheur, et par conséquent aime aussi tout ce qu'il croit pouvoir y contribuer. Il est ridicule de dire que ces objets sont indifférents à un tel être, et que, lorsqu'il connaît clairement que de deux partis l'un lui est avantageux et l'autre lui est nuisible, il puisse choisir aussi aisément l'un que l'autre. Déjà il ne peut pas approuver l'un comme l'autre; or donner son approbation en dernier ressort, c'est la même chose que se déterminer : voilà donc la détermination qui vient des raisons ou des motifs. De plus, on conçoit dans la volonté l'effort d'agir qui en fait même l'essence, et qui la distingue du simple jugement. Or un esprit n'étant point susceptible d'une impulsion mécanique, qui est-ce qui pourrait l'inciter à agir, si ce n'est l'amour qu'il a pour lui-même et pour son propre bon-

heur? C'est là le grand mobile de tous les esprits; jamais ils n'agissent que quand ils désirent d'agir : or qu'est-ce qui rend ce désir efficace, sinon le plaisir qu'on trouve à le satisfaire? Et d'où peut naître ce désir, si ce n'est de la représentation de la perception de l'objet? Un être intelligent ne peut donc être porté à agir que par quelque motif, quelque raison prise d'un bien réel ou apparent qu'il se promet de son action.

Tous ces raisonnements, quelque spécieux qu'ils paraissent, n'ont rien d'assez solide à quoi ne répondent les défenseurs de la *liberté* d'indifférence. M. Keing, archevêque de Dublin, l'a soutenue en Dieu même, dans son livre *Sur l'origine du mal*; mais en disant que rien n'est bon ni mauvais en Dieu par rapport aux créatures avant son choix, il enseigne une doctrine qui va à rendre la justice arbitraire, et à confondre la nature du juste et de l'injuste. M. Crouzas[1] plaide en sa faveur dans la plupart de ses ouvrages. Mais il y a des philosophes qui s'y sont pris autrement pour soutenir l'indifférence : d'abord ils avouent qu'une pareille *liberté* ne saurait convenir à Dieu ; mais, continuent-ils, il faut raisonner tout autrement à l'égard des intelligences bornées et sulbalternes. Renfermées dans une certaine sphère d'activité plus ou moins grande, leurs idées n'atteignent que jusqu'à un certain degré dans la connaissance des objets, et en conséquence il doit leur arriver de prendre pour égales des choses qui ne le sont point du tout. Les apparences font ici le même effet que la réalité ; et l'on ne disconviendra pas que lorsqu'il s'agit de juger, de se déterminer, d'agir, il importe peu que les choses soient égales ou inégales, pourvu que les impressions qu'elles font sur nous soient les mêmes. On prévoit bien que les antagonistes de l'indifférence se hâteront de nier que des impressions égales puissent résulter d'objets inégaux. Mais cette supposition n'a pourtant rien qui ne suive nécessairement de la limitation qui fait le caractère essentiel de la créature. Dès-là que notre intelligence est bornée, ce qui différencie les objets doit nous échapper infailliblement, lorsqu'il est de nature à ne pouvoir être aperçu que par une vue extrêmement fixe et délicate. Et de là, que suit-il? sinon que dans plusieurs occasions l'âme doit se trouver dans un état de doute

[1] Fécond théologien protestant de Lausanne; 1663-1750.

et de suspension, sans savoir précisément à quel parti se déterminer. C'est aussi ce que justifie une expérience fréquente.

Ces principes posés, il en résulte que la *liberté* d'équilibre est moins une prérogative dont nous devions nous glorifier, qu'une imperfection dans notre nature et nos connaissances, qui croît ou décroît en raison réciproque de nos lumières. Dieu prévoyant que notre âme, par une suite de son imperfection, serait souvent irrésolue et comme suspendue entre deux partis, lui a donné le pouvoir de sortir de cette suspension, par une détermination dont le principe fût elle-même. Ce n'est point supposer que le rien produise quelque chose. Est-ce en effet alléguer un rien, quand on donne la volonté pour cause de nos actions en certains cas? Que deviendrait cette activité qui est le propre des intelligences, si l'âme dans l'occasion ne pouvait agir par elle-même, et sans être mise en action par une puissance étrangère?

Il y a d'ailleurs mille cas dans la vie où le parfait équilibre a lieu; par exemple, quand il s'agit de choisir entre deux louis d'or qu'on me présente. Si l'on s'avise de me soutenir sérieusement que je suis nécessité, et qu'il y a une raison en faveur de celui que j'ai pris; pour réponse je me mets à rire, tant je suis intimement persuadé qu'il est en mon pouvoir de prendre un des deux louis d'or plutôt que l'autre, et qu'il n'y a point pour ce choix de raison prévalente, puisque ces deux louis d'or sont entièrement semblables, ou qu'ils me paraissent tels.

De tout ce que nous avons dit sur la *liberté*, on en peut conclure que son essence consiste dans l'intelligence qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération. Dans la spontanéité avec laquelle nous nous déterminons, et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique, l'intelligence est comme l'âme de la *liberté*, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter. Si à ces trois conditions vous ajoutez l'indifférence d'équilibre, vous aurez une définition de la *liberté*, telle qu'elle se trouve dans les hommes pendant cette vie mortelle, et telle qu'elle a été définie nécessaire par l'Église pour mériter et démériter dans l'état de la nature corrompue. Cette *liberté* n'exclut

pas seulement la contrainte (jamais elle ne fut admise par les fatalistes même) ni la nécessité physique, absolue, fatale (ni les calvinistes ni les jansénistes ne l'ont jamais reconnue); mais encore la nécessité morale, soit qu'elle soit absolue, soit qu'elle soit relative. La *liberté* catholique est dégagée de toute nécessité, suivant cette définition : *ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.* Cette proposition ayant été condamnée comme hérétique, et cela dans le sens de Jansénius, on ne souscrit à la décision de l'Église qu'autant qu'on reconnaît une *liberté* exempte de cette nécessité à laquelle Jansénius l'asservissait. Or, cette nécessité n'est que morale ; donc pour être catholique, il faut admettre une *liberté* libre de la nécessité morale, et par conséquent une *liberté* d'indifférence ou d'équilibre. Ce qu'il ne faut pas entendre en ce sens, que la volonté ne penche jamais plus d'un côté que de l'autre ; cet équilibre est ridicule et démenti par l'expérience ; mais plutôt en ce sens que la volonté domine ses penchants. Elle ne les domine pourtant pas tellement que nous soyons toujours les maîtres de nos volitions directement. Le pouvoir de l'âme sur ses inclinations est souvent une puissance qui ne peut être exercée que d'une manière indirecte; à peu près comme Bellarmin voulait que les papes eussent droit sur le temporel des rois. A la vérité, les actions externes qui ne surpassent point nos forces dépendent absolument de notre volonté ; mais nos volitions ne dépendent de la volonté que par certains détours adroits, qui nous donnent moyen de suspendre nos résolutions ou de les changer. Nous sommes les maîtres chez nous, non pas comme Dieu l'est dans le monde, mais comme un prince sage l'est dans ses États, ou comme un bon père de famille l'est dans son domestique.

LIBERTÉ NATURELLE (*Droit naturel*), droit que la nature donne à tous les hommes de disposer de leurs personnes et de leurs biens de la manière qu'ils jugent la plus convenable à leur bonheur, sous la restriction qu'ils le fassent dans les termes de la loi naturelle, et qu'ils n'en abusent pas au préjudice des autres hommes. Les lois naturelles sont donc la règle et la mesure de cette *liberté ;* car quoique les hommes dans l'état primitif de nature soient dans l'indépendance les uns à l'égard

des autres, ils sont tous sous la dépendance des lois naturelles, d'après lesquelles ils doivent diriger leurs actions.

Le premier état que l'homme acquiert par la nature et qu'on estime le plus précieux de tous les biens qu'il puisse posséder, est l'état de *liberté;* il ne peut ni se changer contre un autre, ni se vendre, ni se perdre : car naturellement tous les hommes naissent libres, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas soumis à la puissance d'un maître, et que personne n'a sur eux un droit de propriété.

En vertu de cet état, tous les hommes tiennent de la nature même le pouvoir de faire ce que bon leur semble, et de disposer à leur gré de leurs actions et de leurs biens, pourvu qu'ils n'agissent pas contre les lois du gouvernement auquel ils se sont soumis.

Chez les Romains un homme perdait sa *liberté naturelle*, lorsqu'il était pris par l'ennemi dans une guerre ouverte, ou que, pour le punir de quelque crime, on le réduisait à la condition d'esclave. Mais les chrétiens ont aboli la servitude en paix et en guerre, jusque-là, que les prisonniers qu'ils font à la guerre sur les infidèles sont censés des hommes libres; de manière que celui qui tuerait un de ces prisonniers serait regardé et puni comme homicide.

De plus, toutes les puissances chrétiennes ont jugé qu'une servitude qui donnerait au maître un droit de vie et de mort sur ses esclaves était incompatible avec la perfection à laquelle la religion chrétienne appelle les hommes. Mais comment les puissances chrétiennes n'ont-elles pas jugé que cette même religion, indépendamment du droit naturel, réclamait contre l'esclavage des nègres? c'est qu'elles en ont besoin pour leurs colonies, leurs plantations et leurs mines. *Auri sacra fames!*

LIBERTÉ CIVILE. (*Droit des nations.*), c'est la *liberté* naturelle dépouillée de cette partie qui faisait l'indépendance des particuliers et la communauté des biens, pour vivre sous des lois qui leur procurent la sûreté et la propriété. Cette *liberté civile* consiste en même temps à ne pouvoir être forcé de faire une chose que la loi n'ordonne pas, et l'on ne se trouve dans cet état que parce qu'on est gouverné par des lois civiles; ainsi plus ces lois sont bonnes, plus la *liberté* est heureuse.

Il n'y a point de mot, comme le dit M. de Montesquieu, qui

ait frappé les esprits de tant de manières différentes que celui de *liberté*. Les uns l'ont pris pour la facilité de déposer celui à qui ils avaient donné un pouvoir tyrannique; les autres, pour la facilité d'élire celui à qui ils devaient obéir; tels ont pris ce mot pour le droit d'être armé, et de pouvoir exercer la violence; et tels autres pour le privilége de n'être gouvernés que par un homme de leur nation, ou par leurs propres lois. Plusieurs ont attaché ce nom à une forme de gouvernement, et en ont exclu les autres. Ceux qui avaient goûté du gouvernement républicain l'ont mise dans ce gouvernement, tandis que ceux qui avaient joui du gouvernement monarchique l'ont placé dans la monarchie. Enfin, chacun a appelé *liberté* le gouvernement qui était conforme à ses coutumes et à ses inclinations : mais la *liberté* est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de *liberté*, parce que les autres auraient tous de même ce pouvoir. Il est vrai que cette *liberté* ne se trouve que dans les gouvernements modérés, c'est-à-dire dans les gouvernements dont la constitution est telle, que personne n'est contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi lui permet.

La *liberté civile* est donc fondée sur les meilleures lois possibles; et dans un État qui les aurait en partage, un homme à qui on ferait son procès selon les lois, et qui devrait être pendu le lendemain, serait plus libre qu'un pacha ne l'est en Turquie. Par conséquent il n'y a point de *liberté* dans les États où la puissance législative et la puissance exécutrice sont dans la même main. Il n'y en a point à plus forte raison dans ceux où la puissance de juger est réunie à la législatrice et à l'exécutrice.

LIBERTINAGE, s. m. (*Morale.*), c'est l'habitude de céder à l'instinct qui nous porte aux plaisirs des sens; il ne respecte pas les mœurs, mais il n'affecte pas de les braver; il est sans délicatesse, et n'est justifié de ses choix que par son inconstance; il tient le milieu entre la volupté et la débauche; quand il est l'effet de l'âge ou du tempérament, il n'exclut ni les talents ni un beau caractère; César et le maréchal de Saxe ont été libertins. Quand le *libertinage* tient à l'esprit, quand on cherche plus des besoins que des plaisirs, l'âme est nécessairement sans

goût pour le beau, le grand et l'honnête. La table, ainsi que l'amour, a son libertinage; Horace, Chaulieu, Anacréon étaient libertins de toutes les manières de l'être; mais ils ont mis tant de philosophie, de bon goût et d'esprit dans leur *libertinage*, qu'ils ne l'ont que trop fait pardonner; ils ont même eu des imitateurs que la nature destinait à être sages.

LIBRAIRIE (*Comm.*). La *librairie* dans son genre de commerce donne de la considération, si celui qui l'exerce a l'intelligence et les lumières qu'elle exige. Cette profession doit être regardée comme une des plus nobles et des plus distinguées. Le commerce des livres est un des plus anciens que l'on connaisse; dès l'an du monde 1816, on voyait déjà une bibliothèque fameuse construite par les soins du troisième roi d'Égypte.

La *librairie* se divise naturellement en deux branches, en ancienne et en nouvelle ; par l'une, on entend le commerce des livres vieux; par l'autre, celui des livres nouveaux. La première demande une connaissance très-étendue des éditions, de leur différence et de leur valeur, enfin une étude journalière des livres rares et singuliers. Feu MM. Martin, Boudot et Piget ont excellé dans cette partie; d'autres suivent aujourd'hui avec distinction la même carrière. Dans la nouvelle *librairie*, cette connaissance des éditions, sans être essentielle, ni même nécessaire, n'est point du tout inutile, et peut faire beaucoup d'honneur à celui qui la possède; son étude particulière doit être celle du goût du public, c'est de le sonder continuellement et de le prévenir : quelquefois il est visible; il ne s'agit plus que de le suivre.

Charlemagne, associant la *librairie* à l'université, lui adjugea les mêmes prérogatives; dès lors elle partagea avec ce corps les mêmes droits et priviléges qui la rendirent *franche, quitte et exempte de toutes contributions, prêts, taxes, levées, subsides et impositions mises et à mettre, imposées et à imposer sur les arts et métiers.* Philippe VI, dit *de Valois*, honora aussi la *librairie* de sa protection par plusieurs prérogatives; Charles V les confirma, et en ajouta encore de nouvelles; enfin Charles VI se fit un plaisir de suivre l'exemple de ses prédécesseurs : l'imprimerie n'existait pas encore. La naissance de cet art heureux, qui multiplie à l'infini, avec une netteté admirable et une facilité incompréhensible, ce qui coûtait tant d'années à copier à

la plume, renouvela la *librairie*; alors que d'entreprises considérables étendirent son commerce ou plutôt le recréèrent! Cette précieuse découverte fixa les regards de nos souverains, et huit rois consécutifs la jugèrent digne de leur attention; la *librairie* partagea encore avec elle ses priviléges. Ce n'est pas qu'actuellement ces exemptions, dont nous avons parlé plus haut, subsistent en entier : le temps qui détruit tout, la nécessité de partager la charge de l'État, et d'être avant tout citoyen, les ont presque abolies.

Le chancelier de France est le protecteur né de la *librairie*. Lorsque M. de Lamoignon succéda dans cette place à M. d'Aguesseau, d'heureuse mémoire, sachant combien les lettres importent à l'État, et combien tient aux lettres la *librairie*, ses premiers soins furent de lui choisir pour chef un magistrat amateur des savants et des sciences, savant lui-même. Sous les nouveaux auspices de M. de Malesherbes, la *librairie* changea de face, prit une nouvelle forme et une nouvelle vigueur; son commerce s'agrandit, se multiplia; de sorte que depuis peu d'années, et presque à la fois, l'on vit éclore et se consommer les entreprises les plus considérables. L'on peut en citer ici quelques-unes : l'*Histoire des voyages*, l'*Histoire naturelle*, les *Transactions philosophiques*, le *Catalogue de la Bibliothèque du roi*, la *Diplomatique*, les Historiens de France, le Recueil des Ordonnances, la Collection des auteurs latins, le Sophocle en grec, le Strabon en grec, le Recueil des Planches de l'*Encyclopédie*; ouvrages auxquels on aurait certainement pu joindre l'*Encyclopédie* même, si des circonstances malheureuses ne l'avaient suspendue. Nous avouerons ici avec reconnaissance ce que nous devons à sa bienveillance. C'est à ce magistrat, qui aime les sciences, et qui se récrée par l'étude de ses pénibles fonctions, que la France doit cette émulation qu'il a allumée, et qu'il entretient tous les jours parmi les savants; émulation qui a enfanté tant de livres excellents et profonds; de sorte que sur la chimie seulement, sur cette partie autrefois si négligée, on a vu depuis quelque temps plus de traités qu'il n'y avait de partisans de cette science occulte il y a quelques années.

LICENCE, s. f. (*Gram.*, *Littérat. et Morale.*), relâchement que l'on se permet contre les lois des mœurs ou des arts. Il y a donc deux sortes de *licence*, et chacune des deux peut être

plus ou moins vicieuse, ou même ne l'être point du tout.

Les grands principes de la morale sont universels ; ils sont écrits dans les cœurs : on doit les regarder comme inviolables, et ne se permettre à leur égard aucune *licence;* mais on ne doit pas s'attacher trop minutieusement aux dernières conséquences que l'on en peut tirer, ce serait s'exposer à perdre de vue les principes mêmes.

Un homme qui veut, pour ainsi dire, chicaner la vertu et marquer précisément les limites du *juste* et de l'*injuste*, examine, consulte, cherche des autorités, et voudrait trouver des raisons pour s'assurer s'il est permis, par exemple, de prendre cinq pour cent d'intérêt pour de l'argent prêté à six mois ; et quand il a ou qu'il croit avoir là-dessus toutes les lumières nécessaires, il prête à cinq pour cent tant que l'on veut, mais ni à moins, ni sans intérêt, ni à personne qui n'ait de bonnes hypothèques à lui donner.

Un autre, moins scrupuleux sur les petits détails, sait seulement que, si tout ne doit plus être commun entre les hommes, parce qu'il y a entre eux un partage fait et accepté, qu'au moins il faut, quand on aime ses frères, tâcher de rétablir l'égalité primitive. En partant de ce principe, il prête quelquefois à plus de cinq pour cent, quelquefois sans intérêt, et souvent il donne. Il s'accorde une *licence* par rapport à la loi de l'usure ; mais cette *licence* ainsi rachetée n'est-elle pas louable ?

On appelle *licences*, dans les arts, des fautes heureuses, des fautes que l'on n'a pas faites sans les sentir, mais qui étaient préférables à une froide régularité ; ces *licences*, quand elles ne sont pas outrées, sont, pour les grands génies, comme celles dont je viens de parler sont pour les grandes âmes.

Dans les *licences* morales il faut éviter l'éclat, il faut éviter les yeux des faibles, il faut faire au dehors à peu près ce qu'ils font ; mais pour leur propre bonheur, penser et se conduire autrement qu'eux.

La *licence*, en théologie, en droit, en médecine, est le pouvoir que l'on acquiert de professer ces sciences et de les enseigner : ce pouvoir s'accorde à l'argent et au mérite, quelquefois à l'un des deux seulement. De *licence* on a fait le mot *licencieux*, produit par la *licence*. La signification de ce mot est plus étendue que celle du substantif d'où il dérive ; il exprime un

assemblage de *licences* condamnables. Ainsi, des discours *licencieux*, une conduite *licencieuse*, sont des discours et une conduite où l'on se permet tout, où l'on n'observe aucune bienséance, et que par conséquent l'on ne saurait trop soigneusement éviter.

LIGATURE (*Divinat.*) se dit d'un état d'impuissance vénérienne causée par quelque charme ou maléfice.

L'existence de cet état est prouvée par le sentiment commun des théologiens et des canonistes, et rien n'est si fréquent dans le droit canon que les titres *de frigidis et maleficiatis*, ni dans les décrétales des papes que des dissolutions de mariage ordonnées pour cause d'impuissance, soit de la part du mari, soit de la part de la femme, soit de tous deux en même temps, provenue de maléfice. L'Église excommunie ceux qui, par *ligature* ou autre maléfice, empêchent la consommation du saint mariage. Enfin, le témoignage des historiens et des faits certains concourent à établir la réalité d'une chose si surprenante.

On appelle communément ce maléfice: *nouer l'aiguillette*; les rabbins prétendent que Cham donna cette maladie à son père Noé, et que la plaie dont Dieu frappa Abimelech, roi de Gérare, et son peuple, pour le forcer à rendre à Abraham Sara qu'il lui avait enlevée, n'était que cette impuissance réciproque répandue sur les deux sexes.

Delrio, qui traite assez au long de cette matière dans ses *Disquisit. magicæ.*, lib. III, pars I, quæst. IV, sect. VIII, pag. 417 et seq., dit que les sorciers font cette *ligature* de diverses manières, et que Bodin en rapporte plus de cinquante dans sa démonomanie, et il en rapporte jusqu'à sept causes, telles que le dessèchement de semence et autres semblables, qu'on peut voir dans son ouvrage; et il observe que ce maléfice tombe plus ordinairement sur les hommes que sur les femmes, soit qu'il soit plus difficile de rendre celles-ci stériles, soit, dit-il, qu'y ayant plus de sorcières que de sorciers, les hommes se ressentent plutôt que les femmes de la malice de ces magiciennes. On peut, ajoute-t-il, donner cette *ligature* pour un jour, pour un an, pour toute la vie, ou du moins jusqu'à ce que le nœud soit dénoué; mais il n'explique ni comment ce nœud se forme, ni comment il se dénoue.

Kempfer parle d'une sorte de *ligature* extraordinaire qui est en usage parmi le peuple de Macassar, de Java, de Siam, etc. ; par le moyen de ce charme ou maléfice, un homme lie une femme ou une femme un homme, en sorte qu'ils ne peuvent avoir de commerce vénérien avec aucune autre personne, l'homme étant rendu impuissant par rapport à toute autre femme, et tous les autres hommes étant rendus tels par rapport à cette femme.

Quelques philosophes de ces pays-là prétendent qu'on peut faire cette *ligature* en fermant une serrure, en faisant un nœud, en plantant un couteau dans un mur, dans le même temps précisément que le prêtre unit les parties contractantes, et qu'une *ligature* ainsi faite peut être rendue inutile, si l'époux urine à travers un anneau; on dit que cette superstition règne aussi chez les chrétiens orientaux.

Le même auteur raconte que durant la cérémonie d'un mariage en Russie, il remarqua un vieil homme qui se tenait caché derrière la porte de l'église, et qui, marmottant certaines paroles, coupait en même temps en morceaux une longue baguette qu'il tenait sous son bras; pratique qui semble usitée dans les mariages de gens de distinction de ce pays, et avoir pour but de rendre inutiles les efforts de toute autre personne qui voudrait employer la *ligature*.

Le secret d'employer la *ligature* est rapporté par Kempfer, de la même manière que le lui enseigna un adepte en ce genre; comme c'est une curiosité, je ne ferai pas de difficulté de l'ajouter ici dans les propres termes de l'auteur, à la faveur desquels elle passera beaucoup mieux qu'en notre langue.

Puella amasium vel conjux maritum ligatura, absterget a concubitus actu, Priapum indutio, ut seminis quantum potest excipiat. Hoc probe convolutum sub limine domus suæ in terram sepeliet, ibi quamdiu sepultum reliquerit, tandiu ejus hasta in nullius præter quam sui (fascinantis) servitium obediet, et prius ab hoc nexu non liberabitur, quam ex claustro liminis liberetur ipsum linteum. Vice versa, vir, lecti sociam ligaturus, menstruatum ab ea linteum comburito; ex cineribus cum propria urina subactis, efformato figuram Priapi; vel si cineres (peut-être faut-il *mentulæ*) *junculæ fingendæ non sufficient, eosdem subigito cum parte terræ, quam recens per-*

minxerit. Formatum iconem caute exsiccato, siccumque asservato loco sicco, ne humorem contrahat. Quamdiu sic servaveris, omnes arcus, dum ad scopum sociæ collimaverint, momento contabescent. Ipse vero dominus abrunum hunc suum prius humectato. Quamdiu sic manebit, tamdiu suspenso nexu Priapus ipsi parebit, quin et alios quot quot fœmina properantes admiserit.

Tout cela sans doute est fondé sur un pacte tacite; car quelque relation qu'aient les matières qu'on emploie dans ce charme avec les parties qu'on veut lier ou rendre impuissantes, il n'y a point de système de physique qui puisse rendre raison des effets qu'on attribue à ce linge maculé et à cette figure.

M. Marshal parle d'une autre sorte de *ligature* qu'il apprit d'un brachmane dans l'Indoustan : « Si l'on coupe en deux, dit-il, le petit ver qui se trouve dans le bois appelé *lukerata kara*, en sorte qu'une partie de ce ver remue, et que l'autre demeure sans mouvement : si l'on écrase la partie qui remue, et qu'on la donne à un homme avec la moitié d'un escarbot, et l'autre moitié à une femme; ce charme les empêchera l'un et l'autre d'avoir jamais commerce avec une autre personne. » *Transact. Philosoph.*, n° 268.

Ces effets surprenants bien attestés paraissent aux esprits sensés procéder de quelque cause surnaturelle, principalement quand il n'y a point de vice de conformation dans le sujet, et que l'impuissance survenue est perpétuelle ou du moins de longue durée. Les doutes fondés qu'elle doit suggérer n'ont pas empêché Montaigne, tout pyrrhonien qu'il était, de regarder ces nouements d'aiguillettes comme des effets d'une imagination vivement frappée, et d'en chercher les remèdes dans l'imagination même, en la séduisant sur la guérison comme elle a été trompée sur la nature du mal.

« Ie suis encores en ce doubte, que ces plaisantes liaisons, de quoy nostre monde se veoid si entravé, qu'il ne se parle d'aultre chose, ce sont volontiers des impressions de l'apprehension et de la crainte : car ie sçais, par experience, que tel, de qui ie puis respondre comme de moy-mesme, en qui il ne pouvait cheoir souspeçon aulcun de foiblesse et aussi peu d'enchantement, ayant ouï faire le conte à un sien compaignon d'une defaillance extraordinaire, en quoy il estoit tumbé, sur le poinct

qu'il en avoit le moins de besoing, se trouvant en pareille occasion, l'horreur de ce conte luy veint à coup si rudement frapper l'imagination qu'il encourut une fortune pareille; et de là en hors feut subiect à y recheoir, ce vilain souvenir de son inconvénient le gourmandant et tyrannisant. Il trouva quelque remède à cette resverie par une aultre resverie : c'est que, advouant luy-mesme et preschant avant la main cette sienne subiection, la contension de son ame se soulageoit sur ce que, apportant ce mal comme attendu, son obligation en amoindrissoit et luy en poisoit moins. Quand il a eu loy, à son chois, sa pensée desbrouillee et desbande, son corps se trouvant en son deu, de le faire lors premièrement tenter, saisir, et surprendre à la cognoissance d'aultruy, il s'est guari tout net à l'endroict de ce subiect. A quoy on a esté une fois capable, on n'est plus incapable, sinon par iuste foiblesse. Ce malheur n'est à craindre qu'aux entreprinses où nostre ame se treuve oultre mesure tendue de desir et de respect, et notamment où les commoditez se rencontrent improuveues et pressantes : on n'a pas moyen de se r'avoir de ce trouble. I'en sçais à qui il a servy d'y apporter le corps mesme, demy rassasié d'ailleurs, pour endormir l'ardeur de cette fureur, et qui par l'aage, se treuve moins impuissant de ce qu'il est moins puissant; et tel aultre à qui il a servy aussi que un amy l'aye asseuré d'estre fourni d'une contrebatterie d'enchantements certains à le preserver. Il vault mieulx que ie die comment ce feut.

« Un comte de tresbon lieu, de qui i'estois fort privé, se mariant avecques une belle dame, qui avoit esté poursuyvie de tel qui assistoit à la feste, mettoit en grande peine ses amis; et nommeement une vieille dame sa parente, qui presidoit à ses nopces, et les faisoit chez elle, craintive de ces sorcelleries : ce qu'elle me feit entendre. Ie la priay s'en reposer sur moy. I'avoy, de fortune, en mes coffres certaine petite pièce d'or platte, où estoient gravees quelques figures celestes, contre le coup du soleil, et pour oster la douleur de teste, la logeant à poinct sur la cousture du test; et pour l'y tenir, elle estoit cousue à un ruban propre à rattacher soubs le menton : resverie germaine à celle dequoy nous parlons... I'advisay d'en tirer quelque usage, et dis au comte qu'il pourroit courre fortune comme les aultres, y ayant là des hommes pour luy en

vouloir prester une; mais que hardiment il s'allast coucher; que ie lui ferois un tour d'amy, et n'espargnerois à son besoing un miracle qui estoit en ma puissance, pourveu que sur son honneur il me promeist de le tenir tresfidelement secret : seulement, comme sur la nuict on iroit luy porter le resveillon, s'il luy estoit mal allé, il me feist un tel signe. Il avoit eu l'ame et les aureilles si battues, qu'il se trouva *lié du trouble de son imagination*; et me feit son signe à l'heure susdicte. Ie luy dis lors à l'aureille, qu'il se levast, soubs couleur de nous chasser, et prinst en se iouant la robbe de nuict que i'avoy sur moy (nous estions de taille fort voisine), et s'en vestist tant qu'il auroit executé mon ordonnance, qui feut, quand nous serions sortis, qu'il se retirast à tumber de l'eau : dist trois fois telles paroles, et feist tels mouvements ; qu'à chascune de ces trois fois il ceignist le ruban que ie luy mettois en main, et couchast bien soigneusement la medaille qui y estoit attachee, sur ses roignons, la figure en telle posture : cela faict, ayant, à la dernière fois, bien estreinct ce ruban pour qu'il ne se peust ny desnouer ny mouvoir de sa place, qu'en toute asseurance il s'en retournast à son prix faict, et n'oubliast de reiecter ma robbe sur son lict, en maniere qu'elle les abriast tous deux. Ces singeries sont le principal de l'effect ; nostre pensee ne se pouvant desmeler que moyens si estranges ne viennent de quelque abstruse science : leur inanité leur donne poids et reverence. Somme, il feut certain que mes characteres se trouverent plus veneriens que solaires, plus en action qu'en prohibition. Ce feut une humeur prompte et curieuse qui me convia à tel effect esloigné de ma nature. » (MONTAIGNE, *Essais*, liv. I, chap. xx.)

Voilà un homme *lié du trouble de son imagination* et guéri par un tour d'imagination. Tous les raisonnements de Montaigne, et les faits dont il les appuie, se réduisent donc à prouver que la *ligature* n'est quelquefois qu'un effet de l'imagination blessée; et c'est ce que personne ne conteste ; mais qu'il n'y entre jamais du maléfice, c'est ce qu'on ne pourrait en conclure qu'en péchant contre cette règle fondamentale du raisonnement, que quelques faits particuliers ne concluent rien pour le général, parce qu'il est en ce genre des faits dont on ne peut rendre raison par le pouvoir de l'imagination, tel qu'est

l'impuissance à l'égard de toutes personnes, à l'exclusion de celle qui a fait la *ligature* pour jouir seule de son amant ou de son mari, et celle qui survient tout à coup la première nuit d'un mariage à un homme qui a donné auparavant toutes les preuves imaginables de virilité, surtout quand cette impuissance est ou durable ou perpétuelle.

LOCKE (Philosophie de). (*Histoire de la Philos. moderne.*) Jean *Locke* naquit à Wrington, à sept ou huit milles de Bristol, le 29 août 1631 : son père servit dans l'armée des parlementaires au temps des guerres civiles ; il prit soin de l'éducation de son fils malgré le tumulte des armes. Après ses premières études, il l'envoya à l'université d'Oxford, où il fit peu de progrès. Les exercices du collége lui parurent frivoles; et cet excellent esprit n'eût peut-être jamais rien produit si le hasard, en lui présentant quelques ouvrages de Descartes, ne lui eût montré qu'il y avait une doctrine plus satisfaisante que celle dont on l'avait occupé; et que son dégoût, qu'il prenait pour incapacité naturelle, n'était qu'un mépris secret de ses maîtres. Il passa de l'étude du cartésianisme à celle de la médecine, c'est-à-dire qu'il prit des connaissances d'anatomie, d'histoire naturelle et de chimie, et qu'il considéra l'homme sous une infinité de points de vue intéressants. Il n'appartient qu'à celui qui a pratiqué la médecine pendant longtemps d'écrire de la métaphysique; c'est lui seul qui a vu les phénomènes, la machine tranquille ou furieuse, faible ou vigoureuse, saine ou brisée, délirante ou réglée, successivement imbécile, éclairée, stupide, bruyante, muette, léthargique, agissante, vivante et morte. Il voyagea en Allemagne et dans la Prusse. Il examina ce que la passion et l'intérêt peuvent sur les caractères. De retour à Oxford, il suivit le cours de ses études dans la retraite et l'obscurité. C'est ainsi qu'on devient savant et qu'on reste pauvre : *Locke* le savait et ne s'en souciait guère. Le chevalier Ashley [1], si connu dans la suite sous le nom de *Shaftesbury*,

1. On pourrait croire qu'il s'agit ici de l'auteur des *Characteristicks*, de la *Lettre sur l'enthousiasme, etc.*; mais celui dont Diderot veut parler est milord Ashley, qui fut depuis comte de Shaftesbury et grand chancelier d'Angleterre sous Charles II; Locke fit connaissance de ce seigneur à Oxford, en 1666; il fut instituteur de son fils et de son petit-fils, celui qui s'est rendu si célèbre par ses ouvrages philosophiques, et qui mourut à Naples en 1711. (N.)

s'attacha ce philosophe, moins encore par les pensions dont il le gratifia que par de l'estime, de la confiance et de l'amitié. On acquiert un homme du mérite de *Locke*, mais on ne l'achète pas. C'est ce que les riches, qui font de leur or la mesure de tout, ignorent, excepté peut-être en Angleterre. Il est rare qu'un lord ait eu à se plaindre de l'ingratitude d'un savant. Nous voulons être aimés : *Locke* le fut de milord Ashley, du duc de Buckingham, de milord Halifax; moins jaloux de leurs titres que de leurs lumières, ils étaient vains d'être son égal. Il accompagna le comte de Northumberland et son épouse en France et en Italie. Il fit l'éducation du fils de milord Ashley; les parents de ce jeune seigneur lui laissèrent le soin de marier son élève. Croit-on que le philosophe ne fut pas plus sensible à cette marque de considération qu'il ne l'eût été au don d'une bourse d'or ? Il avait alors trente-cinq ans. Il avait conçu que les pas qu'on ferait dans la recherche de la vérité seraient toujours incertains tant que l'instrument ne serait pas mieux connu, et il forma le projet de son *Essai sur l'entendement humain*. Depuis, sa fortune souffrit différentes révolutions ; il perdit successivement plusieurs emplois auxquels la bienveillance de ses protecteurs l'avait élevé. Il fut attaqué d'étisie; il quitta son pays; il vint en France où il fut accueilli par les personnes les plus distinguées. Attaché à milord Ashley, il partagea sa faveur et ses disgrâces. De retour à Londres, il n'y demeura pas longtemps. Il fut obligé d'aller chercher de la sécurité en Hollande, où il acheva son grand ouvrage. Les hommes puissants sont bien inconséquents; ils persécutent ceux qui font par leurs talents la gloire des nations qu'ils gouvernent, et ils craignent leur désertion. Le roi d'Angleterre, offensé de la retraite de *Locke*, fit rayer son nom des registres du collége d'Oxford. Dans la suite, des amis qui le regrettaient sollicitèrent son pardon; mais *Locke* rejeta avec fierté une grâce qui l'aurait accusé d'un crime qu'il n'avait pas commis. Le roi, indigné, le fit demander aux états généraux, avec quatre-vingt-quatre personnes que le mécontentement de l'administration avait attachées au duc de Montmouth dans une entreprise rebelle. *Locke* ne fut point livré ; il faisait peu de cas du duc de Montmouth; ses desseins lui paraissaient aussi périlleux que mal concertés. Il se sépara du duc, et se réfugia d'Amsterdam à

Utrecht, et d'Utrecht à Clèves, où il vécut quelque temps caché. Cependant les troubles de l'État cessèrent, son innocence fut reconnue; on le rappela, on lui rendit les honneurs académiques dont on l'avait injustement privé; on lui offrit des postes importants. Il rentra dans sa patrie sur la même flotte qui y conduisait la princesse d'Orange; il ne tint qu'à lui d'être envoyé en différentes cours de l'Europe, mais son goût pour le repos et la méditation le détacha des affaires publiques et il mit la dernière main à son *Traité de l'entendement humain*, qui parut pour la première fois en 1697. Ce fut alors que le gouvernement rougit de l'indigence et de l'obscurité de *Locke*; on le contraignit d'entrer dans la commission établie pour l'intérêt du commerce des colonies et des plantations. Sa santé, qui s'affaiblissait, ne lui permit pas de vaquer longtemps à cette importante fonction; il s'en dépouilla, sans rien retenir des honoraires qui y étaient attachés, et se retira à vingt-cinq milles de Londres, dans une terre du comte du Marsham. Il avait publié un petit ouvrage sur le gouvernement civil: *De imperio civili*; il y exposait l'injustice et les inconvénients du despotisme et de la tyrannie. Il composa à la campagne son *Traité de l'éducation des enfants*, sa *Lettre sur la tolérance*, son écrit sur les monnaies, et l'ouvrage singulier, intitulé *le Christianisme raisonnable*, où il bannit tous les mystères de la religion et des auteurs sacrés, restitue la raison dans ses droits, et ouvre la porte de la vie éternelle à ceux qui auront cru en Jésus-Christ réformateur, et pratiqué la loi naturelle. Cet ouvrage lui suscita des haines et des disputes, et le dégoûta du travail: d'ailleurs sa santé s'affaiblissait. Il se livra donc tout à fait au repos et à la lecture de l'Écriture sainte. Il avait éprouvé que l'approche de l'été le ranimait. Cette saison ayant cessé de produire en lui cet effet, il en conjectura la fin de sa vie, et sa conjecture ne fut que trop vraie. Ses jambes s'enflèrent; il annonça lui-même sa mort à ceux qui l'environnaient. Les malades en qui les forces défaillent avec rapidité pressentent, par ce qu'ils en ont perdu dans un certain temps, jusqu'où ils peuvent aller avec ce qui leur en reste, et ne se trompent guère dans leur calcul. *Locke* mourut en 1704, le 8 novembre, dans son fauteuil, maître de ses pensées, comme un homme qui s'éveille et qui s'assoupit par intervalles jusqu'au moment où il cesse de se ré-

veiller ; c'est-à-dire que son dernier jour fut l'image de toute notre vie.

Il était fin sans être faux, plaisant sans amertume, ami de l'ordre, ennemi de la dispute, consultant volontiers les autres, les conseillant à son tour, s'accommodant aux esprits et aux caractères, trouvant partout l'occasion de s'éclairer ou d'instruire, curieux de tout ce qui appartient aux arts, prompt à s'irriter et à s'apaiser, honnête homme, et moins calviniste que socinien.

Il renouvela l'ancien axiome : Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensation, et il en conclut qu'il n'y avait aucun principe de spéculation, aucune idée de morale innée.

D'où il aurait pu tirer une autre conséquence très-utile : c'est que toute idée doit se résoudre en dernière décomposition en une représentation sensible, et que puisque tout ce qui est dans notre entendement est venu par la voie de la sensation, tout ce qui sort de notre entendement est chimérique, ou doit, en retournant par le même chemin, trouver hors de nous un objet sensible pour s'y rattacher.

De là une grande règle en philosophie, c'est que toute expression qui ne trouve pas hors de notre esprit un objet sensible auquel elle puisse se rattacher est vide de sens.

Il me paraît avoir pris souvent pour des idées des choses qui n'en sont pas, et qui n'en peuvent être d'après son principe; tel est, par exemple, le froid, le chaud, le plaisir, la douleur, la mémoire, la pensée, la réflexion, le sommeil, la volonté, etc.; ce sont des états que nous avons éprouvés, et pour lesquels nous avons inventé des signes, mais dont nous n'avons nulle idée, quand nous ne les éprouvons plus. Je demande à un homme ce qu'il entend par plaisir, quand il ne jouit pas, et par douleur, quand il ne souffre pas. J'avoue, pour moi, que j'ai beau m'examiner, que je n'aperçois en moi que des mots de réclame pour rechercher certains objets ou pour les éviter. Rien de plus. C'est un grand malheur qu'il n'en soit pas autrement; car si le mot *plaisir* prononcé ou médité réveillait en nous quelque sensation, quelque idée, et si ce n'était pas un son pur, nous serions heureux autant et aussi souvent qu'il nous plairait.

Malgré tout ce que *Locke* et d'autres ont écrit sur les idées et sur les signes de nos idées, je crois la matière toute nouvelle et la source intacte d'une infinité de vérités, dont la connaissance simplifiera beaucoup la machine qu'on appelle *esprit*, et compliquera prodigieusement la science qu'on appelle *grammaire*. La logique vraie peut se réduire à un très-petit nombre de pages ; mais plus cette étude sera courte, plus celle des mots sera longue.

Après avoir sérieusement réfléchi, on trouvera peut-être, 1° que ce que nous appelons *liaison d'idées* dans notre entendement n'est que la mémoire de la coexistence des phénomènes dans la nature ; et que ce que nous appelons dans notre entendement *conséquence* n'est autre chose qu'un souvenir de l'enchaînement ou de la succession des effets dans la nature ;

2° Que toutes les opérations de l'entendement se réduisent ou à la mémoire des signes ou sons, ou à l'imagination ou mémoire des formes et figures.

Mais ce n'est pas assez, pour être heureux, que de jouir d'un bon esprit, il faut encore avoir le corps sain. Voilà ce qui détermina *Locke* à composer son *Traité de l'éducation*, après avoir publié celui de *l'entendement*.

Locke prend l'enfant quand il est né. Il me semble qu'il aurait dû remonter un peu plus haut. Quoi donc? n'y aurait-il point de règles à prescrire pour la production d'un homme ? Celui qui veut que l'arbre de son jardin prospère choisit la saison, prépare le sol, et prend un grand nombre de précautions, dont la plupart me semblent applicables à un être de la nature beaucoup plus important que l'arbre. Je veux que le père et la mère soient sains, qu'ils soient contents, qu'ils aient de la sérénité, et que le moment où ils se disposent à donner l'existence à un enfant soit celui où ils se sentent le plus satisfaits de la leur. Si l'on remplit d'amertume la journée d'une femme enceinte, croit-on que ce soit sans conséquence pour la plante molle qui germe et s'accroît dans son sein ? Lorsque vous aurez planté dans votre verger un jeune arbrisseau, allez le secouer avec violence seulement une fois par jour, et vous verrez ce qui en arrivera. Qu'une femme enceinte soit donc un objet sacré pour son époux et pour ses voisins.

Lorsqu'elle aura mis au jour son fruit, ne le couvrez ni trop ni trop peu. Accoutumez-le à marcher tête nue; rendez-le insensible au froid des pieds. Nourrissez-le d'aliments simples et communs. Allongez sa vie en abrégeant son sommeil. Multipliez son existence, en appliquant son attention et ses sens à tout. Armez-le contre le hasard, en le rendant insensible aux contre-temps : armez-le contre le préjugé, en ne le soumettant jamais qu'à l'autorité de la raison; si vous fortifiez en lui l'idée générale de l'ordre, il aimera le bien; si vous fortifiez en lui l'idée générale de honte, il craindra le mal. Il aura l'âme élevée, si vous attachez ses premiers regards sur de grandes choses. Accoutumez-le au spectacle de la nature, si vous voulez qu'il ait le goût simple et grand, parce que la nature est toujours grande et simple. Malheur aux enfants qui n'auront jamais vu couler les larmes de leurs parents au récit d'une action généreuse! malheur aux enfants qui n'auront jamais vu couler les larmes de leurs parents sur la misère des autres! La Fable dit que Deucalion et Pyrrha repeuplèrent le monde en jetant des pierres derrière eux. Il reste, dans l'âme la plus sensible, une molécule qui tient de sa première origine, et qu'il faut travailler à reconnaître et à amollir.

Locke avait dit, dans son *Essai sur l'entendement humain*, qu'il ne voyait aucune impossibilité à ce que la matière pensât. Des hommes pusillanimes s'effrayeront de cette assertion. Et qu'importe que la matière pense ou non? Qu'est-ce que cela fait à la justice ou à l'injustice, à l'immortalité, et à toutes les vérités du système, soit politique, soit religieux?

Quand la sensibilité serait le germe premier de la pensée; quand elle serait une propriété générale de la matière ; quand, inégalement distribuée entre toutes les productions de la nature, elle s'exercerait avec plus ou moins d'énergie, selon la variété de l'organisation, quelle conséquence fâcheuse en pourrait-on tirer? *aucune*. L'homme serait toujours ce qu'il est, jugé par le bon et le mauvais usage de ses facultés.

LOGIQUE, s. f. (*Philol.*). La *logique* est l'art de penser juste, ou de faire un usage convenable de nos facultés rationnelles, en définissant, en divisant et en raisonnant. Ce mot est dérivé de λόγος, terme grec qui, rendu en latin, est la même chose que *sermo*, et en français que *discours*, parce que la pensée n'est

autre chose qu'une espèce de discours intérieur et mental dans lequel l'esprit converse avec lui-même.

La *logique* se nomme souvent *dialectique*, et quelquefois aussi l'*art canonique*, comme étant un canon ou une règle pour nous diriger dans nos raisonnements.

Comme pour penser juste il est nécessaire de bien apercevoir, de bien juger, de bien discourir et de lier méthodiquement ses idées, il suit de là que l'appréhension ou perception, le jugement, le discours et la méthode deviennent les quatre articles fondamentaux de cet art. C'est de nos réflexions sur ces quatre opérations de l'esprit que se forme la *logique*.

Le lord Bacon tire la division de la *logique* en quatre parties, des quatre fins qu'on s'y propose; car un homme raisonne, ou pour trouver ce qu'il cherche, ou pour raisonner de ce qu'il a trouvé, ou pour retenir ce qu'il a jugé, ou pour enseigner aux autres ce qu'il a retenu; de là naissent autant de branches de l'art de raisonner, savoir : l'art de la recherche ou de l'invention, l'art de l'examen ou du jugement, l'art de retenir ou de la mémoire, l'art de l'élocution ou de s'énoncer.

Comme on a fait un grand abus de la *logique*, elle est tombée maintenant dans une espèce de discrédit. Les écoles l'ont tant surchargée de termes et de phrases barbares, elles l'ont tellement noyée dans de sèches et de vaines subtilités, qu'elle semble un art qui a plutôt pour but d'exercer l'esprit dans des querelles et des disputes que de l'aider à penser juste. Il est vrai que dans son origine c'était plutôt l'art de pointiller que celui de raisonner; les Grecs, parmi lesquels elle a commencé, étant une nation qui se piquait d'avoir le talent de parler dans le moment, et de savoir soutenir les deux faces d'un même sentiment; de là leurs dialecticiens, pour avoir toujours des armes au besoin, inventèrent je ne sais quel assemblage de mots et de termes propres à la contention et à la dispute, plutôt que des règles et des raisons qui pussent y être d'un usage réel.

La *logique* n'était alors qu'un art de mots qui n'avaient souvent aucun sens, mais qui étaient merveilleusement propres à cacher l'ignorance au lieu de perfectionner le jugement, à se jouer de la raison plutôt qu'à la fortifier, et à défigurer la vérité plutôt qu'à l'éclaircir. On prétend que les fondements en ont été

jetés par Zénon d'Élée, qui florissait vers l'an 400 avant Notre-Seigneur. Les péripatéticiens et les stoïciens avaient prodigieusement bâti sur ses fondements, mais leur édifice énorme n'avait que très-peu de solidité. Diogène Laërce donne, dans la *Vie de Zénon,* un abrégé de la dialectique stoïcienne, où il y a bien des chimères et des subtilités inutiles à la perfection du raisonnement. On sait ce que se proposaient les anciens sophistes : c'était de ne jamais demeurer court, et de soutenir le pour et le contre avec une égale facilité sur toutes sortes de sujets. Ils trouvèrent donc dans la dialectique des ressources immenses pour ce beau talent, et ils l'approprièrent toute à cet usage. Cet héritage ne demeura pas en friche entre les mains de ces scolastiques qui enchérirent sur le ridicule de leurs anciens prédécesseurs. *Universaux*, *catégories,* et autres doctes bagatelles, firent l'essence de la *logique* et l'objet de toutes les méditations et de toutes les disputes. Voilà l'état de la *logique* depuis son origine jusqu'au siècle passé, et voilà ce qui l'avait fait tomber dans un décri dont bien des gens ont encore de la peine à revenir. Et véritablement il faut avouer que la manière dont on traite encore aujourd'hui la *logique* dans les écoles ne contribue pas peu à fortifier le mépris que beaucoup de personnes ont toujours pour cette science.

En effet, soit que ce soit un vieux respect qui parle encore pour les Anciens, ou quelque autre chimère de cette façon, ce qu'il y a de certain, c'est que les pointilleries de l'ancienne école règnent toujours dans les nôtres, et qu'on y traite la philosophie comme si l'on prenait à tâche de la rendre ridicule et d'en dégoûter sans ressource. Qu'on ouvre les cahiers qui se dictent dans les universités, n'y trouverons-nous pas toutes ces impertinentes questions?

Savoir si la philosophie, prise d'une façon collective ou d'une façon distributive, loge dans l'entendement ou dans la volonté.

Savoir si l'être est univoque à l'égard de la substance et de l'accident.

Savoir si Adam a eu la philosophie habituelle.

Savoir si la *logique* enseignante spéciale est distinguée de la *logique* pratique habituelle.

Savoir si les degrés métaphysiques dans l'individu sont

distingués réellement, ou s'ils ne le sont que virtuellement et d'une raison raisonnée.

Si la relation du père à son fils se termine à ce fils considéré absolument, ou à ce fils considéré relativement.

Si l'on peut prouver qu'il y ait autour de nous des corps réellement existants.

Si la matière seconde, ou l'élément sensible, est dans un état mixte.

Si, dans la corruption du mixte, il y a résolution jusqu'à la matière première.

Si toute vertu se trouve causalement ou formellement placée dans le milieu, entre un acte mauvais par excès et un acte mauvais par défaut.

Si le nombre des vices est parallèle ou double de celui des vertus.

Si la fin meut selon son être réel ou selon son être intentionnel.

Si, syngatégoriquement parlant, le concret et l'abstrait se... Je vous fais grâce d'une infinité d'autres questions qui ne sont pas moins ridicules, sur lesquelles on exerce l'esprit des jeunes gens. On veut les justifier en disant que l'exercice en est très-utile et qu'il subtilise l'esprit. Je le veux; mais si toutes ces questions, qui sont si fort éloignées de nos besoins, donnent quelque pénétration et quelque étendue à l'esprit qui les cultive, ce n'est point du tout parce qu'on lui donne des règles de raisonnement, mais uniquement parce qu'on lui procure de l'exercice : et exercice pour exercice, la vie étant si courte, ne vaudrait-il pas mieux exercer tout d'abord l'esprit, la précision et tous les talents sur des questions de service et sur des matières d'expérience? Il n'est personne qui ne sente que ces matières conviennent à tous les états; que les jeunes esprits les saisiront avec feu parce qu'elles sont intelligibles, et qu'il sera trop tard de les vouloir apprendre quand on sera tout occupé des besoins plus pressants de l'état particulier qu'on aura embrassé.

On ne peut pardonner à l'école son jargon inintelligible, et tout cet amas de questions frivoles et puériles dont elle amuse ses élèves, surtout depuis que des hommes heureusement inspirés, et secondés d'un génie vif et pénétrant, ont travaillé

à la perfectionner, à l'épurer et à lui faire parler un langage plus vrai et plus intéressant.

Descartes, le vrai restaurateur du raisonnement, est le premier qui a amené une nouvelle méthode de raisonner, beaucoup plus estimable que sa philosophie même, dont une bonne partie se trouve fausse ou fort incertaine, selon les propres règles qu'il nous a apprises. C'est à lui qu'on est redevable de cette précision et de cette justesse qui règne non-seulement dans nos bons ouvrages de physique et de métaphysique, mais dans ceux de religion, de morale, de critique. En général les principes et la méthode de Descartes ont été d'une grande utilité, par l'analyse qu'ils nous ont accoutumés de faire plus exactement des mots et des idées, afin d'entrer plus sûrement dans la route de la vérité.

La méthode de Descartes a donné naissance à la *logique*, dite l'*Art de penser*. Cet ouvrage conserve toujours sa réputation. Le temps, qui détruit tout, ne fait qu'affermir de plus en plus l'estime qu'on en fait. Il est estimable surtout par le soin qu'on a pris de le dégager de plusieurs questions frivoles. Les matières qui avaient de l'utilité parmi les logiciens au temps qu'elle fut faite y sont traitées dans un langage plus intelligible qu'elles ne l'avaient été ailleurs en français. Elles y sont exposées plus utilement, par l'application qu'on y fait des règles à diverses choses dont l'occasion se présente fréquemment, soit dans l'usage des sciences, ou dans le commerce de la vie civile: au lieu que les *logiques* ordinaires ne faisaient presque nulle application des règles à des usages qui intéressent le commun des honnêtes gens. Beaucoup d'exemples qu'on y apporte sont bien choisis; ce qui sert à exciter l'attention de l'esprit et à conserver le souvenir des règles. On y a mis en œuvre beaucoup de pensées de Descartes, en faveur de ceux qui ne les auraient pas aisément ramassées dans ce philosophe.

Depuis l'*Art de penser* il a paru quantité d'excellents ouvrages dans ce genre. Les deux ouvrages si distingués de M. Locke sur l'*Entendement humain*, et de D. Malebranche sur la *Recherche de la vérité*, renferment bien des choses qui tendent à perfectionner la *logique*.

M. Locke est le premier qui ait entrepris de démêler les

opérations de l'esprit humain, immédiatement d'après la nature, sans se laisser conduire à des opinions appuyées plutôt sur des systèmes que sur des réalités; en quoi sa philosophie semble être, par rapport à celles de Descartes et de Malebranche, ce qu'est l'histoire par rapport aux romans. Il examine chaque sujet par les idées les plus simples pour en tirer peu à peu des vérités intéressantes. Il fait sentir la fausseté de divers principes de Descartes par une analyse des idées qui avaient fait prendre le change. Il distingue ingénieusement l'idée de l'*esprit* d'avec l'idée du *jugement :* l'esprit assemble promptement des idées qui ont quelque rapport, pour en faire des peintures qui plaisent; le jugement trouve jusqu'à la moindre différence entre des idées qui ont d'ailleurs la plus grande ressemblance; on peut avoir beaucoup d'esprit et peu de jugement. Au sujet des idées simples, M. Locke observe judicieusement que, sur ce point, les hommes diffèrent peu de sentiment; mais qu'ils diffèrent dans les mots auxquels chacun demeure attaché. On peut dire en général de cet auteur qu'il montre une inclination pour la vérité qui fait aimer la route qu'il prend pour y parvenir.

Pour le Père Malebranche, sa réputation a été si éclatante dans le monde philosophique, qu'il paraît inutile de marquer en quoi il a été le plus distingué parmi les philosophes. Il n'a été d'abord qu'un pur cartésien; mais il a donné un jour si brillant à la doctrine de Descartes, que le disciple l'a plus répandue par la vivacité de son imagination et par le charme de ses expressions, que le maître n'avait fait par la suite de ses raisonnements et par l'invention de ses divers systèmes.

Le grand talent du Père Malebranche est de tirer d'une opinion tout ce qu'on peut en imaginer d'imposant pour les conséquences, et d'en montrer tellement les principes de profil, que, du côté qu'il les laisse voir, il est impossible de ne s'y pas rendre.

Ceux qui ne suivent pas aveuglément ce philosophe prétendent qu'il ne faut que l'arrêter au premier pas, que c'est la meilleure et la plus courte manière de le réfuter, et de voir clairement ce qu'on doit penser de ses principes. Ils les réduisent particulièrement à cinq ou six, à quoi il faut faire attention; car si on les lui passe une fois, on sera obligé de faire avec

lui plus de chemin qu'on n'aurait voulu. Il montre dans tout leur jour les difficultés de l'opinion qu'il réfute; et à l'aide du mépris qu'il en inspire, il propose la sienne par l'endroit le plus plausible; puis, sans d'autre façon, il la suppose comme incontestable, sans voir ou sans faire semblant de voir ce qu'on y peut et ce qu'on y doit opposer.

Outre ces ouvrages, nous avons bon nombre de *logiques* en forme. Les plus considérables sont celles de M. Leclerc. Cette *logique* a une grande prérogative sur plusieurs autres : c'est que, renfermant autant de choses utiles, elle est beaucoup plus courte. L'auteur y fait apercevoir l'inutilité d'un grand nombre de règles ordinaires de *logique*; il ne laisse pas de les rapporter et de les expliquer assez nettement. Ayant formé son plan d'après le livre de M. Locke, *de Intellectu humano*, à qui il avoue, en lui dédiant son ouvrage, qu'il n'a fait qu'un abrégé du sien, il a parlé de la nature et de la formation des idées d'une manière plus juste et plus plausible que l'on n'avait fait dans les *logiques* précédentes. Il a choisi ce qui se rencontre de meilleur dans la *logique* dite *l'Art de penser*. Il tire des exemples de sujets intéressants. Empruntant des ouvrages que je viens de nommer ce qui est de meilleur dans le sien, il ne dit rien qui serve à découvrir les méprises qui y sont échappées. Il serait à souhaiter qu'il n'eût pas suivi M. Locke dans ses obscurités, et dans des réflexions aussi écartées du sentiment commun que des principes de la morale.

Le dessein que se propose M. Crousaz dans son livre est considérable. Il y prétend rassembler les principes, les maximes, les observations qui peuvent contribuer à donner à l'esprit plus d'étendue, de force, de facilité, pour comprendre la vérité, la découvrir, la communiquer, etc. Ce dessein, un peu vaste pour une simple *logique*, traite ainsi des sujets les plus importants de la métaphysique. L'auteur a voulu recueillir sur les diverses opérations de l'esprit les opinions des divers philosophes de ce temps. Il n'y a guère que le livre de M. Locke auquel M. Crousaz n'ait pas fait une attention qui en aurait valu la peine. Il y a un grand nombre d'endroits qui donnent entrée à des réflexions subtiles et judicieuses. Plusieurs réflexions n'y sont pas assez développées, les sujets ne paraissent ni amenés par ce qui précède, ni assez soutenus par ce qui suit. L'élocution

quelquefois négligée diminue de l'extrême clarté que demandent des matières abstraites. Cet ouvrage a pris diverses formes et divers accroissements sous la main de l'auteur. Tous les éloges de M. de Fontenelle, qui y sont fondus, ne contribuent pas peu à l'embellir et à y jeter de la variété. L'édition de 1712, deux volumes in-12, est la meilleure pour les étudiants, parce que c'est la plus dégagée, et que les autres sont comme noyées dans les ornements.

Tels sont les jugements que le Père Buffier a portés de toutes ces différentes *logiques*. Ses principes du raisonnement sont une excellente *logique*. Il a surtout parfaitement bien démêlé la vérité *logique* d'avec celle qui est propre aux autres sciences. Il y a du neuf et de l'original dans tous les écrits de ce Père, qui a embrassé une espèce d'encyclopédie, que comprend l'ouvrage in-folio intitulé *Cours des sciences*. L'agrément du style rend amusant ce livre, quoiqu'il contienne véritablement l'exercice des sciences les plus épineuses. Il a trouvé le moyen de changer leurs épines en fleurs, et ce qu'elles ont de fatigant en ce qui peut divertir l'imagination. On ne peut rien ajouter à la précision et à l'enchaînement des raisonnements et des objections dont il remplit chacun des sujets qu'il traite. La manière facile et peut-être égayée dont il expose les choses répand beaucoup de clarté sur les matières les plus abstraites.

M. Wolff a ramené les principes et les règles de la *logique* à la démonstration. Nous n'avons rien de plus exact sur cette science que la grande *logique* latine de ce philosophe, dont voici le titre : *Philosophia rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata, et ad usum scientiarum atque vitæ aptata. Præmittitur discursus præliminaris de philosophia in genere.*

Il a paru depuis peu un livre intitulé : *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. M. l'abbé de Condillac en est l'auteur. C'est le système de M. Locke, mais extrêmement perfectionné. On ne peut lui reprocher, comme à M. Leclerc, d'être un copiste servile de l'auteur anglais. La précision française a retranché toutes les longueurs, les répétitions et le désordre qui règnent dans l'ouvrage anglais, et la clarté, compagne ordinaire de la précision, a répandu une lumière vive et éclatante sur les tours obscurs et embarrassés de l'original. L'auteur se propose, à l'imitation de M. Locke, l'étude de l'esprit humain,

non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations. Il observe avec quel art elles se combinent, et comment nous devons les conduire, afin d'acquérir toute l'intelligence dont nous sommes capables. Remontant à l'origine des idées, il en développe la génération, les suit jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, et fixe par là l'étendue et les bornes de nos connaissances. La liaison des idées, soit avec les signes, soit entre elles, est la base et le fondement de son système. A la faveur de ce principe si simple en lui-même et si fécond en même temps dans ses conséquences, il montre quelle est la source de nos connaissances, quels en sont les matériaux, comment ils sont mis en œuvre, quels instruments on y emploie, et quelle est la manière dont il faut s'en servir. Ce principe n'est ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite, mais une expérience constante, dont toutes les conséquences sont confirmées par de nouvelles expériences. Pour exécuter son dessein, il prend les choses d'aussi haut qu'il lui est possible. D'un côté, il remonte *à la* perception, parce que c'est la première opération qu'on peut remarquer dans l'âme; et il fait voir comment et dans quel ordre elle produit toutes celles dont nous pouvons acquérir l'exercice. D'un autre côté, il commence au langage d'action. Il explique comment il a produit tous les arts qui sont propres à exprimer nos pensées : l'art des gestes, la danse, la parole, la déclamation, l'art de la noter, celui des pantomimes, la musique, la poésie, l'éloquence, l'écriture, et les différents caractères des langues. Cette histoire du langage sert à montrer les circonstances où les signes ont été imaginés; elle en fait connaître le vrai sens, apprend à en prévenir les abus, et ne laisse aucun doute sur l'origine des idées. Enfin, après avoir développé les progrès des opérations de l'âme et de ceux du langage, il indique par quels moyens on peut éviter l'erreur, et montre les routes qu'on doit suivre, soit pour faire des découvertes, soit pour instruire les autres de celles qu'on a faites. Selon cet auteur, les sensations et les opérations de notre âme sont les matériaux de toutes nos connaissances; mais c'est la réflexion qui les met en œuvre, en cherchant par des combinaisons les rapports qu'ils renferment. Des gestes, des sons, des chiffres, des lettres, sont les instruments dont elle se sert, quelque

étrangers qu'ils soient à nos idées, pour nous élever aux connaissances les plus sublimes. Cette liaison nécessaire des signes avec nos idées, que Bacon a soupçonnée et que Locke a entrevue, il l'a parfaitement approfondie. M. Locke s'est imaginé qu'aussitôt que l'âme reçoit des idées par les sens, elle peut à son gré les répéter, les composer, les unir ensemble avec une variété infinie, et en faire toutes sortes de notions complexes. Mais il est constant que dans l'enfance nous avons éprouvé des sensations longtemps avant que d'en savoir tirer des idées. Ainsi, l'âme n'ayant pas dès le premier instant l'exercice de toutes ses opérations, il était essentiel, pour mieux développer les ressorts de l'entendement humain, de montrer comment elle acquiert cet exercice, et quel en est le progrès. M. Locke, comme je viens de le dire, n'a fait que l'entrevoir; et il ne paraît pas que personne lui en ait fait le reproche, ou ait essayé de suppléer à cette partie de son ouvrage. Enfin, pour conclure ce que j'ai à dire sur cet ouvrage, j'ajouterai que son principal mérite est d'être bien fondu, et d'être travaillé avec cet esprit d'analyse, cette liaison d'idées, qu'on y propose comme le principe le plus simple, le plus lumineux et le plus fécond, auquel l'esprit humain devait tous ses progrès dans le temps même qu'il n'en remarquait pas l'influence.

Quelques diverses formes qu'ait pris la *logique* entre tant de différentes mains qui y ont touché, toutes conviennent cependant qu'elle n'est qu'une méthode pour nous faire découvrir le vrai et nous faire éviter le faux à quelque sujet qu'on la puisse appliquer : c'est pour cela qu'elle est appelée *l'organe de la vérité, la clef des sciences, et le guide des connaissances humaines*. Or il paraît qu'elle remplira parfaitement ces fonctions, pourvu qu'elle dirige bien nos jugements : et telle est, ce me semble, son unique fin.

Car si je possède l'art de juger sainement de tous les sujets sur lesquels ma raison peut s'exercer, certainement dès-là même j'aurais la *logique* universelle. Quand avec cela on pourrait se figurer qu'il n'y eût plus au monde aucune règle pour diriger la première et la troisième opération de l'esprit, c'est-à-dire la simple représentation des objets et la conclusion des syllogismes, ma *logique* n'y perdrait rien. On voit par là ou que la première et la troisième opération ne sont essentiellement

autres que le jugement, soit dans sa totalité, soit dans ses parties, ou du moins que la première et la seconde opération tendent elles-mêmes au jugement, comme à leur dernière fin. Ainsi j'aurai droit de conclure que la dernière fin de la *logique* est de diriger nos jugements et de nous apprendre à bien juger: en sorte que tout le reste à quoi elle peut se rapporter doit uniquement se rapporter tout entier à ce but. Le jugement est donc la seule fin de la *logique*. Un grand nombre de philosophes se récrient contre ce sentiment, et prétendent que la *logique* a pour fin les quatre opérations de l'esprit; mais pour faire voir combien ils s'abusent, il n'y a qu'à lever l'équivoque que produit le mot *fin*.

Quelques-uns se figurent d'abord la *logique* (et à proportion les autres arts ou sciences) comme une sorte d'intelligence absolue ou de divinité qui prescrit certaines lois à quoi il faut que l'univers s'assujettisse; cependant cette prétendue divinité est une chimère. Qu'est-ce donc réellement que la *logique?* rien autre chose qu'un amas de réflexions écrites ou non écrites, appelées *règles*, pour faciliter et diriger l'esprit à faire ses opérations aussi bien qu'il en est capable : voilà au juste ce que c'est que la *logique*. Qu'est-ce que *fin* présentement? c'est le but auquel un être intelligent se propose de parvenir.

Ceci supposé, demander si la *logique* a pour fin telles ou telles opérations de l'âme, c'est demander si un amas de réflexions écrites ou non écrites a pour fin telle ou telle chose. Quel sens peut avoir une proposition de cette nature? Ce ne sont donc pas les réflexions mêmes ou leur amas qui peuvent avoir une fin, mais uniquement ceux qui font ou qui ont fait ces réflexions, c'est-à-dire que ce n'est pas la *logique* qui a une fin ou qui en peut avoir une, mais uniquement les logiciens.

Je sais ce qu'on dit communément à ce sujet, qu'autre est la fin de la *logique*, et autre est la fin du logicien ; autre la fin de l'ouvrage, *finis operis*, et autre la fin de celui qui fait l'ouvrage ou de l'ouvrier, *finis operantis*. Je sais, dis-je, qu'on parle ainsi communément, mais je sais aussi que souvent ce langage ne signifie rien de ce qu'on imagine : car quelle fin, quel but, quelle intention peut se proposer un ouvrage? Il ne se trouve donc aucun sens déterminé sous le mot de fin, *finis*, quand il s'attribue à des choses inanimées, et non aux per-

sonnes, qui seules sont capables d'avoir et de se proposer une fin.

Quel est donc le vrai sens de ces mots *finis operis?* c'est la fin que se proposent communément ceux qui s'appliquent à cette sorte d'ouvrage; et la fin de l'ouvrier, *finis operantis*, est la fin particulière que se proposerait quelqu'un qui s'applique à la même sorte d'ouvrage : outre la fin commune que l'on s'y propose d'ordinaire en ce sens, on peut dire que la fin de la peinture est de représenter des objets corporels par le moyen des linéaments et des couleurs; car telle est la fin commune de ceux qui travaillent à peindre : au lieu que la fin du peintre est une fin particulière, outre cette fin commune, savoir de gagner de l'argent, ou d'acquérir de la réputation, ou simplement de se divertir. Mais en quelque sens qu'on le prenne, la fin de l'art est toujours celle que se propose, non pas l'art même, qui n'est qu'un amas de réflexions incapables de se proposer une fin, mais celle que se proposent en général ceux qui ont enseigné ou étudié cet art.

La chose étant exposée sous ce jour, que devient cette question : quelle est la fin de la *logique?* Elle se résout à celle-ci : quelle est la fin que se sont proposée communément ceux qui ont donné des règles et fait cet amas de réflexions, qui s'appelle l'*art* ou *la science de la logique*? Or cette question n'est plus qu'un point de fait avec lequel on trouverait qu'il y a autant de fins différentes de la *logique*, qu'il y a eu de différents logiciens.

La plupart ayant donné des règles et dirigé leurs réflexions à la forme et à la pratique du syllogisme, la fin de la *logique* en ce sens sera la manière de faire des syllogismes dans toutes les sortes de modes et de figures, dont on explique l'artifice dans les écoles; mais une *logique* où les auteurs ont regardé comme peu important l'embarras des règles et des réflexions nécessaires pour faire des syllogismes en toutes sortes de modes et de figures, une *logique* de ce caractère, dis-je, n'a point du tout la fin de la *logique* ordinaire, parce que le logicien ne s'est point proposé cette fin.

Au reste, il se trouvera néanmoins une fin commune à tous les logiciens : c'est d'atteindre toujours à la *vérité interne*, c'est-à-dire à une juste liaison d'idées, pour former des juge-

ments vrais d'une *vérité interne*, et non pas d'une *vérité externe*, que le commun des logiciens ont confondue avec la *vérité interne :* ce qui leur a fait aussi méconnaître quelle est ou quelle doit être la fin spéciale de la *logique*.

On demande aussi si la *logique* est une science : il est aisé de satisfaire à cette question. Elle mérite ce titre, si vous appelez *science* toute connaissance infaillible, acquise avec les secours de certaines réflexions ou règles; car, ayant la connaissance de la *logique*, vous savez démêler infailliblement une conséquence vraie d'avec une fausse.

Mais est-elle un art ? question aussi aisée à résoudre que la précédente. Elle est l'un ou l'autre, suivant le sens que vous attachez au mot *art*. L'un veut seulement appeler *art* ce qui a pour objet quelque chose de matériel; et l'autre veut appeler *art* toute disposition acquise, qui nous fait faire certaines opérations spirituelles ou corporelles, par le moyen de certaines règles ou réflexions. Là-dessus il plaît aux logiciens de disputer si la *logique* est ou n'est pas un *art*; et il ne leur plaît pas toujours d'avouer ni d'enseigner à leurs disciples que c'est une pure ou puérile question de nom.

On forme encore dans les écoles une autre question, savoir si la *logique* artificielle est nécessaire pour acquérir toutes les sciences dans leur perfection. Pour répondre à cette question, il ne faut qu'examiner ce que c'est que la *logique* artificielle : or, cette *logique* est un amas d'observations et de règles faites pour diriger les opérations de notre esprit; et de là elle n'est point absolument nécessaire : pourquoi ? parce que, pour que notre esprit opère bien, il n'est pas nécessaire d'étudier comment il y réussit. C'est un instrument que Dieu a fait, et qui est très-bien fait. Il est fort inutile de discuter métaphysiquement ce que c'est que notre entendement, et de quelles pièces il est composé : c'est comme si l'on se mettait à disséquer les pièces de la jambe humaine, pour apprendre à marcher. Notre raison et notre jambe font très-bien leurs fonctions sans tant d'anatomies et de préambules; il ne s'agit que de les exercer, sans leur demander plus qu'elles ne peuvent. D'ailleurs, si l'esprit ne pouvait bien faire ses opérations sans les secours que fournit la *logique* artificielle, il ne pourrait être sûr si les règles qu'il a établies sont bien faites. Au reste, nous prouvons que les syllo-

gismes ne sont rien moins que nécessaires pour découvrir la vérité.

La *logique* se divise en *docente* et *utente;* la docente est la connaissance des règles et des préceptes de la *logique,* et la *logique* utente est l'application de ces mêmes règles. On peut appeler la première *théorétique,* et la seconde *pratique:* elles ont besoin mutuellement l'une de l'autre. Les règles apprises et comprises s'effacent bientôt, si l'on ne s'exerce souvent à les appliquer, tout comme la danse ou le manége s'oublient aisément, quand on discontinue ces exercices. Tel croit être logicien, parce qu'il a fait un cours de *logique;* mais quand il faut venir au fait et à l'application, sa *logique* se trouve en défaut : pourquoi ? c'est parce qu'il avait jeté une bonne semence, mais qu'il l'a mal cultivée.

Disons aussi que le succès de la *logique* artificielle dépend beaucoup de la *logique* naturelle : celle-ci varie et se trouve en différents degrés chez les hommes. Tel comme tel est naturellement plus agile ou plus fort que son camarade, de même tel est meilleur logicien, c'est-à-dire qu'il a plus d'ouverture d'esprit et de solidité de jugement.

L'expérience prouve qu'entre douze disciples qui étudieront la même science sous le même maître, il y aura toujours une gradation qui vient en partie du fond, en partie de l'éducation; car la *logique* naturelle acquise a aussi ses degrés. Avec un même fonds on peut avoir eu, ou moins d'attention à le cultiver, ou des circonstances moins favorables. Cette diversité de dispositions tant naturelles qu'acquises, qu'on apporte à l'étude de la *logique* artificielle, détermine donc les progrès que l'on y fait.

FIN DU TOME QUINZIÈME.



TABLE

DU TOME QUINZIÈME.

DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE (SUITE)

F

G

H

I

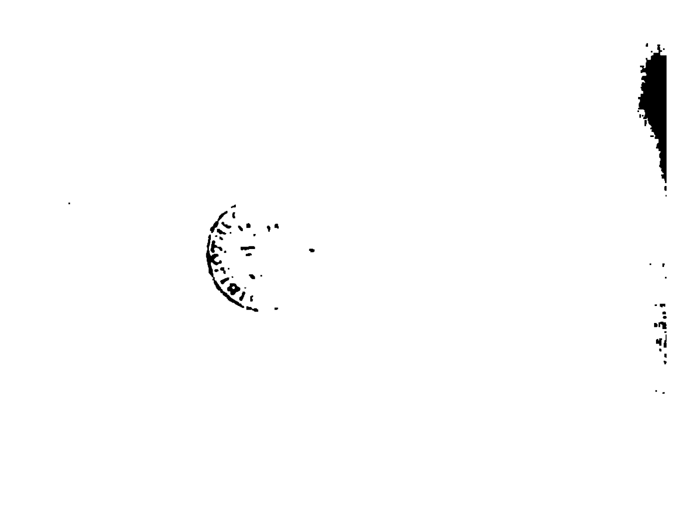
J

K

L

FIN DE LA TABLE DU TOME QUINZIÈME.

PARIS. — Impr. J. CLAYE. — A. QUANTIN et Cie, rue St-Benoît.






ŒUVRES COMPLÈTES

DE

DIDEROT

REVUES SUR LES ÉDITIONS ORIGINALES

COMPRENANT CE QUI A ÉTÉ PUBLIÉ A DIVERSES ÉPOQUES

ET LES MANUSCRITS INÉDITS

CONSERVÉS A LA BIBLIOTHÈQUE DE L'ERMITAGE

NOTICES, NOTES, TABLE ANALYTIQUE

ÉTUDE SUR DIDEROT

ET

LE MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE AU XVIIIe SIÈCLE

PAR J. ASSÉZAT

TOME QUINZIÈME



PARIS

GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS

6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

1876



ŒUVRES COMPLÈTES DE BÉRANGER

9 vol. in-8, format caval., magnifiquement imprimés, papier vélin satiné, contenant :

Les Œuvres anciennes, illustrées de 53 gravures sur acier d'après Charlet, Johannot, Raffet, etc. 2 vol . . . . 28 fr.

Les Œuvres posthumes. Dernières chansons (1834 à 1851), illustrées de 14 gravures sur acier, de A. de Lemud, 1 vol. . . . . . . 12 fr.

Ma Biographie, illustrée de 9 gravures. 1 vol . . . . 12 fr.

Musique des Chansons, airs notés anciens et modernes. Nouvelle édition revue par F. Bérat, ill. de 80 grav. sur bois d'après Grandville et Raffet. 1 vol. . . . . . . 10 fr.

Même Ouvrage, sans gravures. . . . . . . 6 fr.

Correspondance de Béranger, édition ornée d'un magnifique portrait gravé sur acier. 4 forts volumes contenant 1200 lettres et un catalogue analytique de 150 autres. . . . . . . 24 fr.

Outre le portrait inédit qui orne cette édition, les éditeurs offrent aux Souscripteurs qui prendront l'ouvrage entier un exemplaire du GRAND PORTRAIT DE BÉRANGER, gravé sur acier par Lévy, et haut de 30 cent. sur 28 cent. Ce portrait se vend séparément.

GRAND PORTRAIT DE BÉRANGER

DE 0m,30 DE HAUT SUR 0m,28 DE LARGE

Dessiné d'après nature par Sandoz et gravé au burin par G. Lévy.

Papier blanc, chaque épreuve . . . . 10 fr.

Papier de Chine . . . . 15 fr.

Papier de Chine, épreuves avant la lettre, tirées à 120 exempl. . . 30 fr.

COLLECTIONS DE GRAVURES POUR LES ŒUVRES DE BÉRANGER

Pour les anciennes chansons, 53 gravures . . . . 18 fr.

Pour les œuvres posthumes, 23 gravures . . . . 12 fr.

24 photographies sur les dessins de l'in-8, complétant l'édition des anciennes chansons parues en 1864, 2 vol. in-8 illustrés de 44 gravures. Les photographies . . . . 24 fr.

CHANTS ET CHANSONS POPULAIRES DE LA FRANCE

4 VOLUMES GRAND IN-8°, 60 FR.

Nouvelle édition *avec musique*, illustrée de 339 belles gravures sur acier, d'après Daubigny, E. Giraud, Meissonier, Staal, Steinheil, Trimolhet, gravées par les meilleurs artistes, notice par A. de Lamartine. 3 v. gr. in-8 . . . . 48 fr.

CHANTS ET CHANSONS POPULAIRES DES PROVINCES DE FRANCE

Notice par Champfleury. Accompagnement de piano par J. B. Wekerlin, Illust. par Bida, Courbet, Jacque, etc., 1 v. gr. in-8 . . . . 12 fr.

CHANSONS NATIONALES ET POPULAIRES DE LA FRANCE

Accompagnées de notes historiques et littéraires par Dumersan et Noel Ségur, avec de nombreuses vignettes sur bois dans le texte, et de nombreuses gravures sur acier tirées à part. 2 vol. grand in-8. . . . . . . 20 fr.

HISTOIRE DES DUCS DE BOURGOGNE

Par M. de Barante. 7e édition. 12 vol. in-8, imprimés sur papier vélin satin.. des Vosges, orn. de 104 grav. et d'un grand nombre de cartes . . 60 fr.

HISTOIRE UNIVERSELLE

Par le comte de Ségur, contenant l'histoire de tous les peuples de l'antiquité, l'histoire romaine et l'histoire du Bas-Empire, 9e édit., ornée de 30 grav. sur acier, d'après les grands maîtres. 3 vol. grand in-8 . . . . 37 fr. 50

On peut acheter séparément chaque volume qui forme un tout complet.

HISTOIRE ANCIENNE

Contenant l'histoire des Égyptiens, des Assyriens, des Mèdes, des Perses, des Grecs, des Carthaginois, des Juifs, 1 vol. 12 fr. 50.

HISTOIRE ROMAINE

Contenant l'histoire de l'Empire romain, depuis la fondation de Rome jusqu'à Constantin. 1 vol. 12 fr. 50.

HISTOIRE DU BAS-EMPIRE

Depuis Constantin jusqu'à la fin du second Empire grec. 12 fr. 50.

PARIS. — Impr. J. CLAYE. — A. QUANTIN et Cie, rue St-Benoît



